The Xavier Zubiri Review, Vol. 9, 2007, pp. 19-68

La conceptuación zubiriana de la presencia eucarística de Cristo: críticas y valoración de las mismas

Francisco-Xavier Sotil Baylos
Seminario Redemptoris Mater
Rome, Italy

Abstract

In 1980, on the occasion of his investiture as Doctor of Theology *honoris causa* by the University of Deusto, Xavier Zubiri gave his lecture "Theological Reflections on the Eucharist." In it he reiterated his contribution to the understanding of the mystery of the Eucharistic presence of Christ. To theologically conceptualize this presence, Zubiri appeals to his own original metaphysics of reality. According to Zubiri, the Eucharistic presence of Christ consists formally in transubstantivation by transactualization or, if one wishes, in transubstantivating transactualization. Four authors have dedicated an article or paper specifically to Zubiri's text: F. Alluntis, J. L. Cercós, J. M. Millás and J. A. Sayés. The present article also tries to do so. It presents Zubiri's lecture step-by-step, utilizing many elements of Zubiri's discussion of the Eucharist in his lecture "The Theologal Problem of Man: God, Religion, and Christianity" (1971-72), as well as his works in general. As means to deepen the understanding of Zubiri's concept of the Eucharistic presence of Christ, discussion and valuation of the observations and critical comments made by Alluntis and Sayés are also included.

Resumen

En 1980, con motivo de su investidura como doctor *honoris causa* en teología por la Universidad de Deusto, Xavier Zubiri pronunció la lección "Reflexiones teológicas sobre la eucaristía." En ella repropuso su contribución a la inteligencia del misterio de la presencia eucarística de Cristo. Para conceptuar teológicamente dicha presencia, Zubiri recurre a su original metafísica de la realidad. Se puede decir que, según Zubiri, en síntesis, la presencia eucarística de Cristo consiste formalmente en transustantivación por transactualización o, si se quiere, en transactualización transustantivante. Cuatro autores han dedicado un artículo o comunicación específicamente al texto de Zubiri: F. Alluntis, J. L. Cercós, J. M. Millás y J. A. Sayés. El presente trabajo también intenta hacerlo. Presenta paso a paso el texto de la lección de Zubiri, aportando, para una eventual mejor comprensión del mismo, tanto elementos de la exposición de Zubiri sobre el tema de la eucaristía en su curso oral extrauniversitario "El problema teologal del hombre: Dios, religión, cristianismo" (1971-1972), como de su obra en general. Como medio para ahondar en la comprensión de la conceptuación zubiriana de la presencia eucarística de Cristo, en carácter de menor tamaño se intercala una exposición y valoración de las observaciones y críticas que punto por punto hace Alluntis y Sayés.

Introducción

Durante los años 1971-1972, Xavier Zubiri impartió un curso extrauniversitario de 26 lecciones con este título: *El problema teologal del hombre: Dios, religión, cristianismo*[1]. La tercera y última parte del curso la dedicó a tratar sistemáticamente algunos temas de la teología cristiana[2]. Al abordar el tema de la eucaristía, se limitó prácticamente a la cuestión de la presencia eucarística de Cristo[3]. No es de extra-

ñar. Ésa había sido últimamente la cuestión candente entre los teólogos, sobre todo durante la primera mitad de los años sesenta.

Tanto fue así, que el 3 de septiembre de 1965 —once días antes de iniciar el último período del Concilio Vaticano II—, el papa Pablo VI promulgó su carta encíclica *Mysterium fidei* sobre la doctrina y el culto de la eucaristía[4], en la que rechazaba determinadas opiniones teológicas acerca de la presencia eucarística de Cristo divulgadas en los últimos años[5].

Conviene recordar enseguida algunos puntos de esta encíclica, pues son cruciales a la hora de enjuiciar la validez de los intentos, también del zubiriano, de conceptuar teológicamente el misterio de la presencia real de Cristo en la eucaristía.

A) El Papa aprueba el deseo de investigar y poner de manifiesto las riquezas del misterio eucarístico para hacerlo entender a los hombres de hoy[6]. Afirma, sin embargo, que ciertas opiniones acerca del dogma de la transustanciación perturban y confunden a los fieles. En concreto, no se puede insistir tanto en la razón del signo sacramental como si el simbolismo expresara exhaustivamente el modo de la presencia eucarística de Cristo; ni discutir sobre el misterio de la transustanciación sin referirse a la admirable conversión de toda la sustancia del pan en el cuerpo de Cristo y de toda la sustancia del vino en su sangre, como si dicha conversión se limitara a la llamada transignificación y transfinalización[7].

B) Es más, no basta salvar la integridad de la fe. Es necesario también observar religiosamente la norma de hablar que la Iglesia ha establecido; nadie, a su propio arbitrio o so pretexto de nueva ciencia, puede cambiarla. En efecto, las fórmulas dogmáticas expresan conceptos no vinculados a una determinada forma de cultura ni a una determinada fase de progreso científico, ni a una u otra escuela teológica, sino que manifiestan lo que la mente humana percibe de la realidad en la universal y necesaria experiencia, y lo expresan con adecuadas y determinadas palabras tomadas del lenguaje popular o culto; por eso resultan acomodadas a los hombres de todo tiempo y lugar. Es verdad que dichas fórmulas se pueden explicar más clara y ampliamente con mucho fruto, pero nunca en un sentido diverso de aquel en que fueron usadas, de modo que al progresar la inteligencia de la fe permanezca intacta la verdad de ésta[8].

C) La encíclica, finalmente, reafirma la doctrina dogmática de la Iglesia sobre la presencia eucarística de Cristo y sobre la transustanciación:

1. La presencia de Cristo en la eucaristía se llama real, no por exclusión, como si las otras no fueran reales, sino por antonomasia, porque es también corporal y sustancial. No consiste en la presencia de una naturaleza "pneumática" y omnipresente del cuerpo de Cristo, ni se reduce a los límites de un simbolismo: el sacramento de la eucaristía no es sólo un signo eficaz de la presencia espiritual de Cristo y de su íntima unión con los fieles del Cuerpo Místico[9].

2. Cristo se hace presente en el sacramento de la eucaristía por la conversión de toda la sustancia del pan en su cuerpo y de toda la sustancia del vino en su sangre; conversión admirable y singular, que la Iglesia católica justamente y con propiedad llama transustanciación. Realizada ésta, las especies del pan y del vino adquieren sin duda un nuevo significado y un nuevo fin, puesto que ya no son el pan ordinario y la ordinaria bebida, sino el signo de una cosa sagrada, y signo de un alimento espiritual; pero adquieren un nuevo significado y un nuevo fin porque contienen una nueva realidad que con razón se denomina ontológica. Porque bajo las especies del pan y del vino ya no existe lo que antes había, sino una cosa completamente diversa; y esto no tan sólo por el juicio de la fe de la Iglesia, sino por la realidad objetiva, puesto que, convertida la sustancia o naturaleza del pan y del vino en el cuerpo y en la sangre de Cristo, no queda ya nada del pan y del vino, sino tan sólo las especies: bajo ellas Cristo todo entero está presente en su realidad física, incluso corporalmente, aunque no como los cuerpos están en un lugar[10].

Tras la publicación de la encíclica *Mysterium fidei*, menguó sensiblemente la atención teológica al tema de la presencia eucarística de Cristo. Los teólogos que siguieron tratándolo procuraron precisar más su terminología y, en general, buscar una síntesis entre realidad y símbolo[11]. El tema resurgió en cierta medida en virtud de los acuerdos doctrinales logrados en el diálogo católico-protestante, particularmente entre los años 1967-1972[12].

En este contexto hay que situar, pues, la aportación de Zubiri, durante el curso 1971-1972, a la cuestión teológica de la presencia real de Cristo en la eucaristía. No tuvo prácticamente ninguna repercusión más que entre el reducido círculo de sus alumnos, discípulos, colaboradores y amigos, hasta que el 1 de octubre de 1980, con motivo de su investidura como doctor *honoris causa* en teología por la Universidad de Deusto, Zubiri pronunció la lección *Reflexiones teológicas sobre la eucaristía*[13], en la que reproponía su contribución a la inteligencia del misterio de la presencia eucarística de Cristo.

Cuatro autores, que sepamos, han dedicado un artículo o comunicación específicamente a la exposición y comentario del texto escrito de las *Reflexiones teológicas sobre la eucaristía* de Xavier Zubiri. Son, por orden cronológico: Félix Alluntis, José Luís Cercós, José María Millás y José Antonio Sayés[14].

Sayés rechaza por completo, tanto filosófica como doctrinalmente, este intento zubiriano de una nueva conceptuación teológica de la presencia eucarística de Cristo. Alluntis, Cercós y Millás, en cambio, lo valoran positivamente, aunque Alluntis, presenta muchas perplejidades, interrogantes y objeciones a la conceptuación de Zubiri, y sugiere algunas soluciones.

El presente trabajo también se propone contribuir al estudio de la conceptuación de la presencia eucarística de Cristo expuesta por Zubiri en el texto de su lección *Reflexiones teológicas sobre la eucaristía*. Trataremos de presentar paso a paso dicho texto[15], aportando, para una eventual mejor comprensión del mismo, tanto elementos de la exposición de Zubiri sobre el tema de la eucaristía en su curso de 1971-1972[16], como de su obra en general. En letra menor intercalaremos nuestro intento de exposición y de valoración de las observaciones y críticas que hace Alluntis al texto de Zubiri; pensamos que esto constituye un medio para ahondar en la comprensión de la conceptuación zubiriana de la presencia eucarística de Cristo. Antes de la conclusión del trabajo trataremos de exponer y valorar también la crítica que hace Sayés al texto de Zubiri.

Finalizamos este preámbulo recordando las recientes palabras del magisterio de la Iglesia sobre la verdad dogmática de la presencia eucarística de Cristo: "Se comprende cómo, a lo largo de los siglos, esta verdad haya obligado a la teología a hacer arduos esfuerzos para entenderla. Son esfuerzos loables, tanto más útiles y penetrantes cuanto mejor consiguen conjugar el ejercicio crítico del pensamiento con la 'fe vivida' de la Iglesia, percibida especialmente en el 'carisma de la verdad' del Magisterio y en la 'comprensión interna de los misterios', a la que llegan sobre todo los santos[17]. La línea fronteriza es la señalada por Pablo VI: 'Toda explicación teológica que intente buscar alguna inteligencia de este misterio, debe mantener, para estar de acuerdo con la fe católica, que en la realidad misma, independiente de nuestro espíritu, el pan y el vino han dejado de existir después de la consagración, de suerte que el cuerpo y la sangre adorables de Cristo Jesús son los que están realmente delante de nosotros'"[18].

I. Consideraciones preliminares[19]

Zubiri empieza su lección con esta afirmación: "La eucaristía es la forma suprema de la vida de Cristo en cada uno de nosotros"[20]. Se entrevé aquí la conceptuación zubiriana de los sacramentos[21]. Podemos decir que sacramento, según Zubiri, es una actualización signitiva de todas las acciones de la vida personal de Cristo[22] —que culminan en la acción única de su muerte-resurrección— en virtud de la cual

Cristo plasma la realidad vital personal del hombre según esas acciones, haciendo así del hombre un discípulo de Cristo, un cristiano, otro Cristo. El bautismo es la iniciación de esa plasmación sacramental de la vida entera de Cristo en el hombre; la eucaristía es la plenitud de esa plasmación y, por tanto, como afirma Zubiri, la forma suprema de la vida de Cristo en cada uno de nosotros.

Prosigue Zubiri diciendo que la eucaristía "es un misterio. A fuer de tal, es algo que no se puede 'explicar'. Pero, sin embargo, es algo que se puede 'tratar' conceptualmente para precisar cuál es el punto radical en que se halla lo misterioso del misterio. Esto es la teología"[23]. Estas densas frases nos sugieren algunas consideraciones.

A) Con la expresión "a fuer de tal" indica Zubiri que la eucaristía no es un misterio porque no se puede explicar, sino todo lo contrario: la eucaristía no se puede explicar porque es un misterio, o sea, una realidad de índole constitutivamente misteriosa. Zubiri resalta siempre la prioridad de la realidad respecto al cognoscente.

B) ¿Qué entiende Zubiri por misterio? Lo dice, por ejemplo, al introducir sus lecciones sobre la Trinidad: misterio en sentido amplio es todo aquello que responde en una u otra forma a un designio, a un arcano de las decisiones de la voluntad de Dios; pero misterio en sentido estricto es todo aquello que concierne a la realidad misma de Dios[24].

C) Según Zubiri, no se pueden "explicar" sino únicamente "tratar" conceptualmente no sólo la eucaristía y los demás misterios, sino la mayoría de las realidades. Veámoslo. La razón es el tercer modo de intelección de lo real (la intelección de lo real en la realidad), tras el logos (intelección de lo real en realidad) y la aprehensión primordial de realidad (intelección de lo real como real). Al análisis de estos tres modos de intelección dedicó Zubiri su obra más madura: su trilogía sobre la inteligencia sentiente[25], que es "la clave de lectura para todos sus escritos"[26], también para el texto que nos ocupa. Pues bien, todo lo real se actualiza (está presente) en la intelección racional como problema, como constitutivamente problemático, y lanza así a la razón a inquirir lo real[27]. Este inquirir puede ser un adentrarse en lo real problemático y "resolver" el problema, pero no es este el caso general; entonces adentrarse consiste sólo en "tratar"[28]. "El 'tratamiento' de lo problemático es ya incoación de una solución. Pero esta solución puede ser algo hacia lo cual el tratamiento incoado no hace sino dirigirnos convergentemente; una convergencia que las más de las veces será tan sólo 'asintótica'"[29]. Es obvio, por tanto, que el caso de los misterios, como la eucaristía, es *a fortiori* sólo término de "tratamiento".

D) Que los misterios no sean explicables ni solubles por parte de la razón no quiere decir, pues, que sean oscuridad. El misterio, como ciertos focos luminosos oscuros, derrama luz alrededor y esa luz puede revertir y hacer más claro aquello que inicialmente puede presentarse como oscuro en él: "esta reversión es justamente la conceptuación"[30].

E) Zubiri da una definición de la teología en sentido estricto, o sea, de la ciencia teológica: teología es la conceptuación (el tratamiento conceptual) del misterio para precisar cuál es el punto radical en que se halla lo misterioso del misterio.

Prosigue Zubiri su lección recordando que "una cosa es el misterio y la fe en él, otra la conceptuación teológica: es evidente que para creer en la eucaristía no se precisan conceptos teológicos"[31]. Desde su original conceptuación de la fe[32], Zubiri ha tratado muy extensamente el tema de la diferencia esencial entre inteligencia y fe, así como el de su radical unidad[33].

Añade Zubiri enseguida que "la conceptuación teológica puede ser de índole muy diversa"[34]. En el texto escrito por Zubiri como introducción a su curso de 1971-1972, trata del origen del "logos teológico" a partir del logos kerygmático y del logos epideíctico, de su diversificación en tres formas distintas de teología (especulativa o metafísica, histórica y bíblica o hermenéutica), así como de la unidad de éstas en cuanto momentos estructurales que son

de una única teología científica o sistemática[35].

Finalmente, Zubiri presenta concretamente su lección:

A) Su estudio se va a limitar a la conceptuación teológica de carácter metafísico. Las *Reflexiones teológicas sobre la eucaristía* de Zubiri, por tanto, son propiamente reflexiones de teología especulativa o metafísica.

B) Las teologías especulativas —dice Zubiri— difieren en virtud del elenco de conceptos metafísicos de que se sirven; él va a "conceptuar a su modo"[36], es decir, recurriendo al elenco de su sistema metafísico y siguiendo, en este caso, "una vía metafísica bastante simple"[37].

C) El tema formal de su lección no va a consistir en decir cosas nuevas sobre la eucaristía, sino las ya sabidas, aunque conceptuadas a su modo. Creemos que conviene recordar aquí, aunque sea muy brevemente, los dos elementos fundamentales de la filosofía de Zubiri.

Como es sabido, para Zubiri, toda la filosofía occidental, desde Parménides, se fundamenta en lo que él considera una doble desviación: la logificación de la inteligencia y la entificación de la realidad. Para la filosofía occidental, en efecto, la inteligencia es primariamente inteligencia concipiente, puesto que considera que su primer acto consiste en concebir lo ya aprehendido por los sentidos. Y esa inteligencia concipiente descubre que lo real consiste radicalmente en "ser": lo real es radicalmente lo que es[38] y la realidad sólo es el carácter de algunos seres, o sea, de los seres reales.

La labor filosófica de Zubiri consiste fundamentalmente en corregir ambas desviaciones "inteligizando el logos" y "reificando el ser", porque tanto la intelección conceptiva como el ser no son últimos sino sólo penúltimos. Concebir es únicamente un modo de intelección "ulterior" al modo primario de intelección que consiste en aprehender las cosas como reales, y el ser es únicamente un carácter formal pero "ulterior" de las cosas reales: la inteligencia es primaria y radicalmente inteligencia sentiente y las cosas son primaria y radicalmente realidad. Los dos pilares conceptuales de la filosofía de Zubiri son, en efecto, la inteligencia sentiente y la realidad.

Ahora bien, recuérdese que, para Zubiri, realidad no es objetividad, ni sentido, ni existencia, ni lo que son las cosas en sí mismas allende la intelección, etc.; realidad es "de suyo", o sea, es tener "de suyo" los propios caracteres, partes, dimensiones, notas, etc. Y, según Zubiri, la inteligencia humana es inteligencia sentiente no entendida como inteligencia sensible: no es que la inteligencia realice el acto de elaborar los datos ya captados por los sentidos en el acto que les es propio. La inteligencia es inteligencia sentiente porque en un mismo y único acto aprehende impresivamente (= siente) las cosas como reales (= intelige): el sentir humano es constitutivamente sentir intelectivo y la inteligencia humana es constitutivamente inteligencia sentiente.

En esta lección, sin embargo, Zubiri no va a necesitar echar mano explícitamente de estos dos conceptos fundamentales de su filosofía. Le va a bastar, como veremos, con recurrir a otros tres conceptos clave de su pensamiento filosófico: sustantividad, actualidad y corporeidad.

D) Prosigue Zubiri diciendo: "Es muy posible que tal conceptuación parezca a muchos insuficiente. Pero insuficiente ¿para qué? Ciertamente para el misterio; pero esta insuficiencia es esencialmente inherente a toda conceptuación teológica del misterio. Insuficiente ¿metafísicamente? Todo depende de la idea que se tenga de la metafísica. No voy a entrar aquí en este tema"[39].

E) Zubiri va a hacer su conceptuación "de un modo sumamente elemental, trazando tan sólo un esbozo de lo que debieran ser desarrollos conceptuales ulteriores"[40]. No hay que olvidar esto nunca para valorar en su justo medio la presente lección de Zubiri.

F) Pretende atenerse "a los nudos datos de la fe"[41] y le basta con que su conceptuación metafísica "deje trasparecer suficientemente la fe integral en el dato reve-

lado, y en el dogma eclesiástico". Zubiri estaba dispuesto a rectificar cuando eso fuera necesario[42].

G) De los muchos problemas esenciales que plantea la eucaristía, su lección se va a limitar a abordar tres, íntimamente conexos entre sí: a) la presencia real de Cristo en la eucaristía; b) el modo de esta presencia; c) la razón formal de la eucaristía, que constituyen las tres partes de la lección de Zubiri. Nosotros vamos a dividir el cuerpo de la lección de Zubiri en estas tres partes: II. Hecho de la presencia eucarística de Cristo; III. Conceptuación teológica de la presencia eucarística de Cristo; IV. Razón formal de la eucaristía.

II. Hecho de la presencia eucarística de cristo

Antes de entrar en su conceptuación, Zubiri expone a su modo "*el hecho mismo* de la presencia real"[43] de Cristo en la eucaristía.

Advierte ante todo que, para simplificar su exposición, se va a referir únicamente al pan, dejando de lado el vino. Pensamos que, dado el objeto preciso de su exposición, que es la conceptuación propiamente metafísica de la presencia eucarística de Cristo, esa reducción es pertinente. Es obvio que la cosa sería muy diferente si su exposición versase sobre el sacramento de la eucaristía en general.

Zubiri hace su exposición del hecho de la presencia eucarística de Cristo en cuatro pasos: A) Análisis del texto de 1 Co 11,24; B) Presencia de Cristo en el pan *sub ratione alimenti*; C) Transformación del pan alimento material en alimento espiritual; D) Realidad física de la presencia de Cristo en el pan consagrado.

A) Análisis del texto de 1 Co 11,24[44]

Zubiri parte de las palabras de Cristo sobre el pan, ciñéndose al texto escrito más antiguo que es 1 Co 11,24: τοῦτό μοῦ ἐστιν τὸ σῶμα ("esto es mi cuerpo"). Analiza las tres partes de la frase: μοῦ τὸ σῶμα (mi cuerpo), τοῦτό (esto), ἐστιν (es), y dice lo que sigue, que según él es "todo ello [...] sobradamente sabido"[45]:

1. Σῶμα, que el latín tradujo por *corpus,* cuerpo, traduce el arameo —lengua en la que se expresó Cristo— *guf* o *basar,* términos que significan cuerpo, pero no sólo como parte material del hombre a diferencia del alma; designan el hombre completo entero: "yo mismo"[46]. También el griego σῶμα expresa a veces "yo mismo"[47], como puede verse en algunos pasajes de san Pablo[48].

2. Τοῦτό, esto, es el sujeto de la frase. El arameo *da* y el hebreo *ze* significan "este, esto" y a veces "aquí". Ambos significados no se excluyen porque se trata siempre de "esto que está aquí". "Sea cualquiera la traducción que se adopte, la frase dice 'esto (aquí) soy yo mismo'"[49].

3. Ἐστιν (es) es el verbo de la frase griega. Pero en arameo y hebreo no hay cópula verbal, no está el verbo ser. Por eso Zubiri considera esfuerzo perdido todo lo que se ha discutido sobre el sentido del 'es' en la frase de la institución eucarística. La frase en arameo y hebreo es puramente nominal. En su trilogía sobre la inteligencia, dice Zubiri que hay tres formas de afirmación o juicio: posicional, proposicional y predicativo. La frase nominal es la expresión del juicio proposicional. No se trata de una elipsis verbal, o sea, de que el verbo esté sobrentendido en la frase; la frase nominal es propia y originariamente averbal, sólo tiene nombres. Se usa generalmente, pero no exclusivamente, en sentencias e invocaciones. Algunos ejemplos: la corrupción del mejor, la peor; genio y figura, hasta la sepultura, para verdades, el tiempo; Tú, el único Santo, etc.[50].

"Por tanto —concluye Zubiri—, habrá que traducir: 'esto (aquí), yo mismo'"[51]. Y resalta que "la frase nominal expresa la realidad misma con mucha más fuerza que la frase verbal copulativa"[52]. En efecto, como explica en su trilogía sobre la intelección, en la frase verbal se afirma meramente una unidad de *conexión* (A es B); en la frase nominal, en cambio, se afirma una unidad de *complexión* (AB)[53]. Por ejemplo, en la frase nominal: la mujer, siempre voluble (*varium et mutabile semper femina*)[54], "no afirmo simplemente que la mujer

tiene volubilidad, sino que es voluble por su propia índole, en cuanto mujer [...]. No se trata tan sólo de que la mujer por su propia índole determine una volubilidad, sino de que lo determinado, esa volubilidad, es un momento de su propia realidad femínea"[55].

Tras su análisis de 1 Co 11,24, concluye Zubiri: "Cristo mismo, pues, en su propia realidad concreta, está presente en el pan consagrado"[56].

Alluntis hace aquí dos observaciones que piensa que no son nimias[57]:

a) "'Esto (aquí), yo mismo', no quiere decir 'yo estoy presente en esto', sino 'esto soy yo mismo'"[58]. No nos parece que Zubiri haya afirmado lo contrario, pues ha dicho: "sea cualquiera la traducción que se adopte, la frase dice 'esto (aquí) soy yo mismo'"[59], y a continuación ha resaltado precisamente que "esto (aquí), yo mismo", como frase nominal que es, expresa la realidad misma con mucha más fuerza que "esto (aquí) soy yo mismo", porque expresa que "esto (aquí)" es un momento de la propia realidad de Cristo. Lo que pasa —creemos— es que Alluntis junta dos frases sueltas de Zubiri: "por tanto, habrá que traducir: 'esto (aquí), yo mismo'"[60] y "Cristo mismo, pues, en su propia realidad concreta, está presente en el pan consagrado"[61], e insinúa así que Zubiri dice que "esto (aquí), yo mismo", no quiere decir "esto soy yo mismo" sino "yo estoy presente en esto", cosa que no nos parece cierta.

No obstante, la última afirmación de Zubiri en su presentación del hecho de la presencia eucarística de Cristo dice textualmente: "Estar envuelve una connotación de realidad física propia: 'aquí estoy yo mismo'"[62]. Si se toma esta frase "aquí estoy yo mismo" como traducción de "esto (aquí), mi cuerpo" y encima se entiende como "localización", sí podría parecer una rebaja importante de la "realidad física" de la presencia eucarística de Cristo. Nos parece, sin embargo, que el conjunto de este punto no da pie a esa interpretación. De todos modos hubiésemos preferido, para una mayor claridad y puesto que Zubiri dice que la frase nominal expresa al máximo el ser y la realidad física[63], esta otra frase más zubiriana: "aquí 'estoy siendo' yo mismo"[64].

Creemos, en efecto, que éste es el pensamiento de Zubiri, como lo ha dejado escrito en otra parte con mucha precisión: "Recordemos que *stare*, estar, tenía a veces en latín clásico la acepción de *esse*, 'ser', pero en sentido 'fuerte'. Pasó así a algunas lenguas románicas para expresar el ser no de una manera cualquiera, sino la realidad 'física' en cuanto 'física'. Con lo cual el *esse*, ser, quedó adscrito casi exclusivamente a su sentido de útil gramatical, la cópula. Sólo raras veces expresa el 'ser' lo hondo y permanente a diferencia de lo circunstancial, que se expresa entonces en el 'estar'; así cuando se dice de fulano que 'es' un enfermo, cosa muy distinta de decir de él que 'está' enfermo. Pero esto quizá tampoco hace excepción a lo que acabamos de decir, sino que el matiz primitivo [de *stare* como *esse* en sentido fuerte] es perfectamente perceptible. Porque lo circunstancial, precisamente por serlo, envuelve el momento 'físico' de su realización, al paso que el 'es' hondo y permanente denota más bien el 'modo de ser', no su carácter 'físico'. Por eso la expresión 'estar siendo' es, tal vez, la que mejor expresa el carácter de realidad 'física' de que está dotada toda cosa real"[65].

b) Como Zubiri habla de la presencia de Cristo en el pan consagrado[66], observa Alluntis que "tradicionalmente y en general (léanse los concilios, los papas, los teólogos hasta tiempos relativamente recientes) no se habla de la presencia de Cristo en el pan después de la consagración, sino de la presencia de Cristo en la eucaristía; mal podían hablar de presencia de Cristo en el pan después de la consagración, sí, según ellos, no había ya pan, sino sólo especies de pan"[67].

Su observación histórica es cierta, pero opinamos que no su interpretación. A partir del siglo V, la celebración eucarística empezó a llamarse "misa" más que "eucaristía", de tal modo que, durante muchos siglos, hasta prácticamente el Concilio

Vaticano II, el término "eucaristía" se convirtió en sinónimo de la hostia consagrada; de ahí que se hablase normalmente de la presencia de Cristo en la eucaristía. Cuando la celebración eucarística ha vuelto a ser llamada "eucaristía" y no tanto "misa", dado que hablar de la presencia de Cristo en la eucaristía podría referirse también a otros de sus modos de presencia en ella, se ha vuelto a hablar de la presencia de Cristo en el pan (y en el vino) consagrados, como un modo para designar la presencia de Cristo "bajo las especies eucarísticas".

Es cierto que en rigor estricto es impropio, como dice Alluntis, hablar de presencia de Cristo "en el pan consagrado" o "en el pan". Pero pensamos que, en rigor estricto, tampoco cabría hablar de "presencia", porque, como recuerda Alluntis, no se trata de que Cristo está "presente" en esto (aquí), sino de que esto aquí "es" Cristo. No creemos, sin embargo, que haya inconveniente en utilizar usualmente ambas expresiones.

En efecto, el propio santo Tomás afirma: "Como en este sacramento, después de la conversión, algo permanece sin cambiar, o sea, los accidentes del pan [...], según una cierta analogía son aceptables algunas de estas locuciones: 'el pan es el cuerpo de Cristo' [*quod panis sit corpus Christi*], entendiendo por el término 'pan' no la sustancia del pan, sino indeterminadamente 'lo que se contiene bajo las especies del pan', bajo las cuales primero se contenía la sustancia del pan y luego el cuerpo de Cristo"[68]. Piénsese también que en la Plegaria Eucarística IV se dice después de la consagración: "*Concede benignus omnibus qui ex hoc uno 'pane' participabunt...*"[69].

B) Presencia de Cristo en el pan *sub ratione alimenti*[70]

Afirma Zubiri que el hecho mismo de que Cristo invite a comer el pan en el que está presente indica que no se trata del pan en cuanto realidad físico-química, en cuanto realidad de pan en y por sí misma, sino del *pan en cuanto alimento,* o sea, del pan *sub ratione alimenti.*

Y recuerda, a propósito de esto, la discusión entre santo Tomás y san Buenaventura: "Para san Buenaventura no hay presencia de Cristo sino cuando el pan es alimento. El creía que los ratones no se alimentan de pan, y afirmaba en consecuencia que Cristo no está presente en el pan si aquel roedor come pan consagrado: aquel pan no tiene para el ratón *ratio alimenti.* Santo Tomás, por el contrario, pensó que la presencia de Cristo es una presencia en el pan en cuanto realidad en y por sí misma"[71].

Zubiri dice que, según él, san Buenaventura tenía razón: "En la eucaristía el pan es pan como alimento y no la realidad físico-química del pan"[72]. Y, como el alimento es principio de vida, Cristo está presente en el pan como principio de vida: "la presencia de Cristo en el alimento significa que Cristo es principio de vida"[73].

Sobre esta discusión entre santo Tomás y san Buenaventura, afirma Alluntis que Zubiri interpreta mal a san Buenaventura y creemos que tiene razón. Dice Alluntis que san Buenaventura defiende la opinión negativa en la discusión sobre si en el pan consagrado roído e ingerido por el ratón está presente Cristo, pero no, como dice Zubiri, porque creyese que los ratones no se alimentaban de pan, y que, por tanto, el pan no tenía para el ratón *ratio alimenti.* "Buenaventura jamás creyó ni dijo semejante cosa; no era tan simple"[74]. La razón de su opinión negativa —recuerda Alluntis— era que el pan consagrado, roído e ingerido por el ratón, cesa de tener razón de alimento "humano". Y remite a este texto del santo: "El cuerpo de Cristo no desciende de ninguna manera al vientre del ratón. La razón es [...] que Cristo no está bajo tal sacramento sino en cuanto es ordenable para uso humano [...] ; pero en cuanto que el ratón lo roe, lo hace incapaz (de servir para uso humano), y así deja de ser sacramento, y el cuerpo de Cristo cesa de estar en él, y la sustancia del pan vuelve"[75]. Apostilla Alluntis: "Es decir, después que el ratón lo ha roído e ingerido, el pan no tiene razón de alimento humano y, por tanto, no está Cristo en él. Pero vaya si el pan tiene razón de alimento para el ratón

y le renovará sus fuerzas"[76]. Concluye que este problema del pan consagrado, roído e ingerido por el ratón, da pie a la distinción entre el pan alimento y el pan alimento humano, y no a la distinción entre la nuda realidad del pan y el pan alimento.

Afirma Alluntis que cree que Zubiri tampoco interpreta correctamente a santo Tomás, aunque en este caso no dice por qué[77]. Pensamos que también aquí tiene razón. Porque es cierto que santo Tomás piensa, a diferencia de san Buenaventura, "que el verdadero cuerpo de Cristo sigue permaneciendo bajo las especies recibidas por la boca de los animales y pasadas a su vientre"[78], pero no, como dice Zubiri, porque piensa que la presencia de Cristo es una presencia en el pan en cuanto realidad en y por sí misma. En verdad ni siquiera se plantea santo Tomás una posible cuestión sobre si la presencia de Cristo en el pan es una presencia en el pan en cuanto realidad en y por sí misma o en el pan en cuanto "ordenable para uso humano". Lo único que dice —en contra de la opinión de san Buenaventura y otros—[79] es que por el hecho de que las especies entren en el vientre del ratón no tiene por qué cesar de estar en ellas el cuerpo de Cristo, puesto que no es cierto que las especies dejen de ser ordenables para uso humano. Y da dos razones. Primero, porque como las especies no pierden el ser ni se convierten en otra cosa nada más entrar en el vientre del ratón, todavía pueden ser extraídas de allí y ser usadas (¡!). Segundo, porque aunque una cosa sea ordenable para un determinado uso, no necesariamente pierde el ser cuando uno no puede usarla[80].

Al final dice Alluntis: "Que nadie tache por ello a Buenaventura —ni a Zubiri— de herejes, citando a Gregorio XI, quien mandó a sus inquisidores condenar entre otras, la siguiente proposición: 'Que si la hostia consagrada es roída por el ratón [...], y permanecen las especies, deja de estar bajo ellas el cuerpo de Cristo *y vuelve la sustancia de pan*'[81]. No se trata de ninguna definición dogmática sino simplemente de una condena inquisitorial que no constituye heterodoxo ni temerario ni cosa parecida a quien acepta dicha proposición". De todos modos, Zubiri jamás ha dicho algo por el estilo.

Pero lo que puede resultar sorprendente es que Zubiri, en rigor, sí cree que los ratones no se alimentan de pan. Según la filosofía de Zubiri, para los ratones no hay nada que tenga *ratio alimenti*; los ratones "comen" algo meramente estimúlico que, como parte de la vida del hombre, es un alimento llamado pan; pero sólo el hombre "se alimenta de pan". Volveremos sobre ello.

C) Transformación del pan alimento material en alimento espiritual[82]

En su presentación del hecho de la presencia eucarística de Cristo dice Zubiri que la Iglesia acentúa esa presencia afirmando que se trata de una "conversión", de una *mirabilis conversio.* Y entonces se pregunta: ¿conversión de qué? Ésta es su respuesta: "Si el pan es alimento, la conversión consiste en transformar el *alimento material* en *alimento espiritual*"[83]: el pan material se convierte en pan de vida, en pan vivo, en pan vivificante. Estos epítetos y tantos otros traducen la expresión que pone san Juan en boca de Cristo en la última Cena, después de la institución de la eucaristía, en razón de ser Él alimento espiritual: "Yo soy la vid, y vosotros los sarmientos" (Jn 15,5).

Y lo que hace presente a Cristo en el pan es el poder sacramental del sacerdote, por el que actúa en nombre de la persona de Cristo y, en su virtud, no solamente "recuerda", sino "repite" lo que pasó en la Cena del Señor.

Aquí Zubiri no se detiene a explicar en qué consiste este singular "repetir" las acciones de Cristo. Lo hizo en el curso de 1971-1972 al hablar de los sacramentos en general[84], donde explica paso a paso que los sacramentos "son acciones de Cristo [...] numéricamente idénticas a las acciones que [...] ejecutó en su vida [...], que se van repitiendo de una manera permanente, signitivamente"[85], para plasmar

según ellas la realidad vital personal del hombre.

D) Realidad física de la presencia de Cristo en el pan consagrado[86]

Finalmente, recuerda Zubiri que la presencia de Cristo en el pan consagrado no es una metáfora ni un mero símbolo sino una realidad. Se trata de una presencia "real". Y "la realidad de esta presencia no es meramente moral, ni tampoco una especie de virtud dinámica, sino que es *realidad física*"[87].

Zubiri explica demoradamente en la famosa "nota general" de *Sobre la esencia*[88] el significado que tiene para él la expresión "realidad física". Bastará aquí hacer presente esto: "Físico y real, *en sentido estricto,* son sinónimos. Pero el vocablo realidad tiene también en nuestros idiomas usos muy varios [...]. A veces [...] se habla de números reales, etc. Salta a la vista que los números, las figuras, etc., no son realidades como un pedazo de hierro, un manzano, un perro, un hombre. Por esto, para subrayar que se trata de realidades de este último tipo suelo llamarlas a veces 'realidades físicas' o cosas 'físicamente reales'. Es un puro pleonasmo pero muy útil"[89].

Vuelve entonces Zubiri a insistir en que la frase nominal expresa el ser y la realidad física con mucha más fuerza que la frase predicativa. Si se trata de lugares, la frase nominal expresa "la realidad 'aquí'". Cristo dijo del pan: "esto (aquí), yo mismo". (O sea —entendemos nosotros— esto (aquí), todo mi ser y toda mi realidad física). Y añade Zubiri una idea que repite a menudo en sus obras: "En muchos casos (y a ellos pertenece la frase que estudiamos), si hubiera que expresar la realidad verbalmente, habría que emplear no el verbo ser, sino el verbo estar. Estar envuelve una connotación de realidad física propia: 'aquí estoy yo mismo'"[90].

III. Conceptuación teológica de la presencia eucarística de Cristo

A) Presencia eucarística de Cristo en cuanto transustantivación

Zubiri va a conceptuar la presencia real de Cristo en la eucaristía en primer lugar, según pensamos nosotros, *desde la perspectiva del pan*, digamos así. Por ello empieza preguntándose qué resulta para los efectos del pan de esa presencia que hace de él alimento espiritual. Va a responder aclarando tres puntos: 1. Qué es ser real; 2. Qué es el pan como alimento real; 3. La realidad de la presencia de Cristo en el pan en cuanto transustantivación.

1. *Qué es ser real*[91]

Dice Zubiri que la metafísica clásica ha conceptuado lo real como sustancia: ninguna de las propiedades de algo real tiene realidad sino apoyada en la sustancia de ese algo como en su sujeto; las propiedades de algo son accidentes de la sustancia de ese algo; la sustancia es el sujeto al que las propiedades le son inherentes como accidentes. Y concluye: "Esto no me parece aceptable. Radical y formalmente, lo real no es *sustancialidad*"[92].

Hace Zubiri, entonces, una síntesis de su alternativa: una metafísica de la substantividad, que es lo que, según él, necesita entre otras cosas nuestra filosofía. Obviamente se limita a hacer un resumen de lo que explica extensamente en otras partes[93].

Las cosas están constituidas por propiedades, notas, cualidades, etc.; no importa aquí el vocablo que se use. A pesar de esta advertencia de Zubiri, y aunque él va a seguir hablando de propiedades, nosotros usaremos el término "nota", que es el que emplea cuando trata sistemáticamente este tema en sus obras. En ellas dice que nota es todo lo que pertenece a una cosa o forma parte de ella "en propiedad", como algo "suyo". Nota no equivale a propiedad en su sentido restringido (ἴδιον [Aristóteles], *proprium* [escolásticos]), que es algo que tiene una cosa ya previamente constituida como tal; el hombre, por ejemplo, está constituido por caracteres genéricos, específicos e individuantes; ya constituido así, tiene propiedades, por ejemplo, la bipedestación. Nota equivale a propiedad en sentido amplio, que son todos los momentos que posee una cosa, incluyendo lo que forma "parte" de ella; por ejemplo,

son notas de un hombre: la materia, su estructura, su composición química, las facultades de su psiquismo, las células, la misma psique, etc.[94].

Pues bien, aquí recuerda Zubiri que las notas que constituyen una cosa son "co-herentes" entre sí: cada nota es "nota-de" todas las demás. Es lo que Zubiri llama "estado constructo" en referencia a esa forma gramatical de algunas lenguas semíticas. Si decimos en cualquier lengua indoeuropea "hijo de Pedro", tenemos dos nombres y dos realidades, hijo y Pedro, el uno dependiente del otro. Pero en el estado constructo de las lenguas semíticas, no tenemos más que un solo nombre y una sola cosa, construida en dos momentos suyos: algo así a como si dijéramos "hijo-de-Pedro". Es cierto que a uno de esos momentos se le llama estado absoluto, pero porque es la base sobre la que está construido el todo[95].

La idea del estado constructo, aplicada a la constitución estructural de lo real, es lo que Zubiri llama "sistema". En un sistema, cada uno de sus momentos está construido sobre la unidad misma del sistema. Radical y primariamente las cosas son sistemas de notas en los que cada nota es "nota-de" el sistema.

El sistema tiene dos momentos. Primero, el sistema es "completo": las notas son completas en su línea, es decir, cada nota es nota de cada una de las demás notas (forman así, como dice Zubiri en otra parte, "un conjunto concatenado o conexo de notas posicionalmente interdependientes"[96]). Segundo, el sistema, ya completo, es una "unidad clausurada y total": las notas completas tienen suficiencia para constituir "una" "determinada" cosa. A esta suficiencia constitucional la llama Zubiri "sustantividad". Sustantividad es la suficiencia de las notas completas para constituir una unidad clausurada total propia. La unidad sistemática, en cuanto unidad constitucional, no es un sujeto sub-stante, sino que es suficiencia constitucional. En una sustancia las notas son in-herentes a un sujeto; en la sustantividad no son inherentes a nada, sino que son co-herentes entre sí en unidad de suficiencia.

Según Alluntis, Zubiri no presenta correctamente, ni en esta lección ni en otros escritos suyos, la concepción clásica de la sustancia, porque identifica la sustancia con la subjetualidad[97]. Por eso recuerda que, según Aristóteles[98], οὐσία (que es el sentido primario del ὄν, de lo "siente", de lo existente) significa primariamente lo que "es en sí", en contraposición a los accidentes que "son en otro", en el ser en sí; y que, porque los accidentes inhieren en la οὐσία, secundariamente la οὐσία es ὑποκείμενον, sujeto, porque está bajo los accidentes. Y concluye: "'Sustancia', pues, no es traducción de οὐσία, sino de ὑποκείμενον. Esta es la raíz de la falsa concepción, tan corriente, de la sustancia, sobre todo desde Locke. Se la concibe, siguiendo su etimología de 'sub-stare', 'sub-jectum', como un substracto, inmanente e inmóvil, bajo los accidentes, y no como la 'realidad en sí' con existencia propia"[99].

Creemos que Zubiri conoce bien lo que explica Alluntis y que lo ha expuesto con acierto[100]. ¿A qué se debe entonces que puede parecer que aquí, tras preguntar: ¿qué es ser real?, identifique la conceptuación clásica de lo real con la sustancia y ésta con la subjetualidad? Pensamos, ante todo, que por la misma razón por la que, al dar su respuesta a esa pregunta, parece identificar su conceptuación de lo real con la sustantividad. ¿Cómo es posible que, al decir qué es lo real, no diga ni una palabra de lo que constituye nada menos que el pilar de toda su metafísica de la realidad: lo real es aquello cuyas notas le pertenecen "de suyo", en propio? Pues porque la pregunta "qué es ser real" aquí significa únicamente "en qué consiste la unidad estructural de lo real". Y en este sentido nos parece que es innegable que, según la metafísica clásica, la unidad estructural de lo real (tanto de la οὐσία, como de la *substantia*) es de índole subjetual/in-herencial (sub-stancial/in-estante).

Eso es lo que dice Zubiri que considera inaceptable. A lo largo de su quehacer

intelectual, se fue alejando cada vez más de la conceptuación sustancial de la realidad. En "el último trabajo completo que escribió Zubiri a finales de 1982 [...] y sobre el que fue haciendo correcciones en los meses que vivió de 1983"[101], dice: "Es menester superar la idea de sustancia en la conceptuación de la realidad"[102].

Afirma también Alluntis que no parece justo oponer a la sustancia clásica la sustantividad porque ésta es una unidad de notas y aquélla no, puesto que la sustancia individual de la metafísica clásica está constituida en sí misma de notas "anteriormente" a los accidentes[103]. Es que no creemos que Zubiri oponga la sustantividad a la sustancia por ese motivo; en efecto, también él habla de las notas de la substancia clásica[104]. Hace esa oposición en virtud de la distinta conceptuación de las notas y, sobre todo, de su unidad estructural en la substancia clásica y en la sustantividad[105].

Dice Alluntis además que detecta una acusada divergencia entre la noción de la sustantividad que Zubiri expone en esta lección y la que expone en *Sobre la esencia*. Allí, la sustantividad sería la cosa entera con sus notas completas y su unidad clausurada total; aquí sería sólo el momento de unidad clausurada y total de la cosa entera[106]. Nosotros no lo vemos así. Lo que sí nos parece ver, tanto aquí como en las páginas de *Sobre la esencia* a las que alude Alluntis[107], es una cierta fluctuación terminológica. Para Zubiri sustantividad es siempre primariamente la suficiencia que tiene el primer momento del sistema (ser completo en sus notas) para constituir el segundo (ser una determinada unidad clausurada y total). Por ende y secundariamente, Zubiri llama también sustantividad tanto al segundo momento del sistema como al sistema entero en sus dos momentos, o sea, a la realidad sustantiva.

Nota también Alluntis que hay una analogía entre la conceptuación zubiriana de lo real como sistema completo de notas y unidad clausurada, y el concepto escolástico del "supósito", o sea, del ser o de la naturaleza individual subsistente[108]. En el supósito (persona si es racional) hay dos elementos: la naturaleza individual y la subsistencia (personalidad tratándose de un persona), que la hace independiente. Añade que en esta distinción influyó el misterio de la Encarnación: en Jesucristo, la naturaleza humana individual carece de subsistencia propia y es "asumida" por la subsistencia (personalidad) del Verbo. Y observa que, para expresar que el pan como alimento material se abre a una unidad superior, dirá Zubiri que es "asumido" por la sustantividad de Cristo. Que conste de todos modos que Zubiri no ha usado todavía a esa altura de la lección el verbo "asumir". Pero sea lo que fuere de esta analogía que aprecia Alluntis, recordemos que Zubiri opina lo siguiente en otra parte: "En la metafísica clásica, desgraciadamente, se ha considerado la subsistencia como modo substancial, lo cual, a mi entender, ha desbaratado la subsistencia"[109].

Prosigue Zubiri diciendo que, como los dos momentos del sistema (ser completo en sus notas y ser una sustantividad) no son idénticos, la unidad de sustantividad puede abrirse sin romper el carácter completo de las notas. Es decir, que, en virtud de esta apertura, la sustantividad pueda cambiar, puede adquirirse y puede perderse, sin cambiar las notas.

Y aquí, una vez más, recurre Zubiri a su clásico ejemplo de la glucosa. La glucosa en un frasco es algo que la metafísica clásica llama sustancial, pero es a la vez algo sustantivo. Pues bien, ingerida en un organismo (prescindiendo de las alteraciones metabólicas), esa glucosa conserva íntegras su presunta sustancia y sus notas, pero pierde su sustantividad: la sustantividad la tiene sólo el organismo entero; sólo el organismo es el sistema clausurado y total; la sustancia de la glucosa es en el organismo perfectamente insustantiva. Por tanto, lo radical y primario de las cosas es sustantividad y no sustancialidad.

Según Alluntis, en el ejemplo de la glucosa continúa la incorrecta interpretación zubiriana de la noción clásica de la sustancia[110]. Para la metafísica clásica, la glucosa en el frasco no es meramente algo

"sustancial" sino una sustancia individual subsistente, un "supósito". Ingerida en el organismo, la glucosa deja de ser una οὐσία o sustancia individual subsistente. Permanecen en el organismo ciertas notas suyas (que pueden llamarse sustanciales), pero no su subsistencia, que la constituye en ser en sí, con existencia propia. "Como en la concepción zubiriana la sustantividad de la glucosa, al ser ésta ingerida, se abre a una sustantividad de orden superior, así en la concepción clásica, la subsistencia de la glucosa, al ser ingerida, cesa y toma su lugar la subsistencia de la sustancia individual independiente superior del organismo"[111].

Pues pensamos que éste es precisamente el punto: que Zubiri no piensa así. Las moléculas de glucosa ingeridas en el organismo (prescindiendo de las alteraciones metabólicas), "por su propia índole", no sólo no pierden sus presuntas notas sustanciales sino tampoco su presunta subsistencia, su ser en sí, su existencia propia. De hecho las moléculas de glucosa pueden ser extraídas, digamos así, y volver al frasco. No, en cambio, un riñón, que, al no tener en el organismo esa presunta subsistencia propia, su propio ser en sí, su propia existencia, sólo puede subsistir mantenido vivo artificialmente y trasplantado a otro organismo. Aquí se puede apreciar cómo la conceptuación zubiriana de la sustantividad no es un capricho intelectual, sino una nueva meta-física "impuesta" por la física-(química) moderna.

Añade Alluntis que lo que sí es objetable en la metafísica clásica de la sustancia es la teoría hilemórfica, según la cual la forma tiene prioridad ontológica respecto de las notas, que resultarían de ella[112]. Para los científicos comúnmente —dice— no hay algo anterior a las partículas últimas ni cronológica ni estructuralmente: de las partículas últimas se constituyen los átomos, que se agrupan en moléculas, y éstas originan las cosas. Pues bien, observa Alluntis que Zubiri, en *Sobre la esencia*, habla de la primariedad de la unidad respecto a las notas[113], y se pregunta: "¿No hay aquí un eco de la 'forma' de la metafísica clásica y de su función?"[114]. Sea lo que fuere de la forma clásica, la unidad zubiriana, que efectivamente es primaria respecto a las notas[115], no es "algo además" de las notas (cosa que sí negarían los científicos), pues "la unidad [...] no es algo oculto por debajo de las notas, ni algo fuera de ellas, sino que es algo real tan sólo en ellas mismas; es su sistema mismo, su respectividad interna [...]. La prioridad de la unidad [...] es [...] la prioridad de la respectividad interna sobre cada una de las notas respectivas"[116].

Se pregunta, entonces, Zubiri: ¿Y en qué consiste la transformación de la sustantividad? No en la transformación en la sustancialidad, dice: no es una transmutación de realidades. Consiste en que el sistema de notas pierde su unidad constitucional: es una apertura de la unidad de sustantividad a beneficio de una unidad sustantiva de orden superior.

Cuando eso sucede, aquellas notas ya no "modalizan" totalmente la unidad sustantiva nueva, sino que ésta tiene un modo de unidad distinto que la anterior: es una unidad constitutiva distinta. En el ejemplo del organismo, éste es una unidad sustantiva que no está modalizada constitucionalmente sólo por las notas de la glucosa. Por su parte, la nueva unidad no constituye necesariamente una nueva nota de la glucosa.

La apertura de la unidad de sustantividad puede darse de muy diversas maneras; la ingestión es sólo una de tantas.

Y concluye Zubiri este punto diciendo: "Esta sustantividad es, pues, lo que formalmente constituye lo que llamaré la nuda realidad de las cosas". Con ello está diciendo que una cosa real en ella misma, o sea, despojada, nuda, de todas sus posibles respectividades, relaciones, etc., con otras cosas reales, está constituida formalmente por su sustantividad, o sea, por la suficiencia de su sistema de notas completas para constituir esa determinada unidad sistemática clausurada y total en que dicha cosa real consiste.

2. *Qué es el pan como alimento real*[117]

El pan como nuda realidad, como sustantividad, no es lo mismo que el pan como alimento. El pan como alimento sólo lo es respecto de la vida humana. En cambio, el pan como nuda realidad, como sustantividad, no tiene nada que ver con la vida.

¿Qué es, entonces, el pan como alimento? La conceptuación de Zubiri es la siguiente.

Toda cosa real tiene sus notas en estado constructo, como hemos visto. Pero muchas cosas reales se hallan además en estado constructo también respecto de la vida humana, como, por ejemplo, una mesa, una silla, una habitación, etc. Las notas de este otro carácter constructo no pertenecen formalmente a la nuda realidad de la cosa, a la cosa en su nuda realidad.

En virtud de su nuda realidad, una cosa real actúa sobre las demás cosas reales únicamente por las notas que posee esa nuda realidad suya, su nuda sustantividad, pero no por lo que constituye su respecto a la vida. Por ejemplo, una silla actúa sobre la tierra en virtud de tener cierta materia, masa, forma, peso, etc. (las notas de su nuda realidad), no en cuanto silla. El ser silla no pertenece a la nuda realidad de eso que llamamos silla. Silla es el sentido que tiene esa cosa real respecto del vivir.

Pues bien, Zubiri llama "cosa-realidad" a la cosa en su nuda realidad, y "cosa-sentido" a la cosa en su respecto a la vida. No es lo mismo cosa-realidad que cosa-sentido. Por ejemplo, una caverna en cuanto caverna, o sea, en cuanto cosa-realidad, es un fenómeno puramente geológico de una montaña. Sin embargo, al formar parte de la vida humana esa cosa-realidad que es la "caverna" se convierte en cosa-sentido, se convierte en "habitáculo humano", pongamos por caso. Zubiri da el ejemplo de la caverna para que no se piense que las cosas-sentido son sólo cosas "artificiales"[118].

Obviamente, cosa-realidad y cosa-sentido no son independientes. Que una cosa-realidad sea además cosa-sentido depende por lo menos de las notas de esa cosa-realidad. No todas las cosas-realidad tienen capacidad para ser cosa-sentido. "El agua —añade en otra parte—, no tiene capacidad para ser mesa"[119]. Y no todas las cosas-realidad que tienen capacidad para ser una determinada cosa-sentido tienen la misma capacidad para ello. Zubiri llama "condición" a la capacidad que tiene una cosa-realidad para constituir una cosa-sentido. "Condición —dice en otra parte— es la articulación de cosa-sentido y cosa-realidad"[120]. Las cosas reales, por el modo de su nuda realidad, por la índole de sus notas reales, son de buena o mala condición para constituir una determinada cosa-sentido.

Dice Alluntis que Zubiri llama aquí "condición" a la capacidad que tiene una cosa-realidad para constituir una cosa-sentido, mientras que en *Sobre la esencia* la llama "posibilidad"[121]. La simple lectura del párrafo de Zubiri que cita Alluntis en la misma página[122] deja claro que eso no es así. Zubiri llama "posibilidades" no a la "capacidad" que tiene una cosa-realidad para constituir una cosa-sentido, sino a lo que tanto allí como aquí llama "cosas-sentido". Efectivamente, catorce líneas después del citado párrafo, dice Zubiri: "Las posibilidades arrancan del sentido que las cosas reales tienen en la vida y se fundan en dicho sentido; las llamaremos por eso 'cosas-sentido'"[123].

Añade, entonces, Zubiri: "Cuando la nuda realidad, esto es, la sustantividad, es de tal condición que puede constituir una cosa-sentido, podemos permitirnos, por extensión, llamar a esa cosa-sentido, sustantividad, y aplicar a la cosa-sentido lo que hemos dicho de la sustantividad de la nuda realidad"[124].

A propósito de esta sustantividad de la cosa-sentido, dice Alluntis: "Esto es novedoso. En *Sobre la esencia* Zubiri había escrito que, si bien sólo el hombre es sustantividad en sentido estricto y todos los demás seres del universo constituyen una sustantividad, por 'extensión' podría hablarse de la sustantividad de las cosas particulares fuera del hombre[125]. Pues bien, ahora hace una nueva "extensión" de

la noción de sustantividad y la aplica también a la cosa-sentido. Tenemos, pues, la sustantividad de la nuda realidad de una cosa, de la cosa-realidad, y la sustantividad de la cosa-sentido, a la que aquélla se abre. Multiplica las sustantividades”[126].

Tiene razón Alluntis en resaltar la novedad “material” que significa en la obra de Zubiri esta “extensión” en virtud de la cual puede llamar sustantividad a la cosa-sentido y aplicar a ella lo dicho de la sustantividad de la nuda realidad. Creemos, sin embargo —y es importante resaltarlo—, que esa extensión está en consonancia con la conceptuación zubiriana de la sustantividad y de lo real.

Zubiri siempre insiste en esto: “Todas las sustantividades [...] son meramente provisionales. Sólo hay una sustantividad sistemática estricta: es la sustantividad del cosmos”[127]. Y eso ¿por qué? Porque las cosas reales son todo menos compartimentos estancos, digamos así; son constitutivamente “respectivas” unas a otras. Dice Zubiri: “Cada cosa real es formalmente lo que es en realidad en función de la constitución de las demás cosas [...]. No se trata [...] de una conexión ‘operativa’, sino de carácter ‘constitutivo’[128]. [...] Este momento intrínseco y formal de la constitución de una cosa real, según el cual esta cosa es ‘función’ de las demás, es lo que he solido llamar ‘respectividad’ [...]. La respectividad [...] determina la constitución misma de los relatos, no ciertamente en su carácter de realidad pura y simple, pero sí en su conexión mútua. [...] La respectividad no es *in re* nada distinto de cada cosa real, sino que se identifica con ella, sin que ésta deje por eso de ser respectiva”[129].

Creemos, pues, que dada la respectividad constitutiva de las cosas reales y la consiguiente provisionalidad de sus sustantividades, no es sorprendente que Zubiri extienda aquí la sustantividad de la nuda realidad de la cosa-realidad y hable, por ejemplo, de la sustantividad de la cosa-sentido, de la sustantividad de la cosa-realidad en su respectividad de sentido a la vida humana.

Afirma también Alluntis que, a su entender, esta nueva sustantividad, es decir, la sustantividad del pan-alimento, no es real, porque “la ‘posibilidad’, la ‘condición’ que hace de una cosa-real una cosa-sentido no es real, no añade nada a la cosa real, nos lo ha dicho Zubiri en distintos escritos suyos”[130]. Y remite nuevamente al mismo párrafo de Zubiri que ha citado anteriormente[131]. Por tanto —concluye Alluntis—, en el pan-alimento no hay más realidad que la del “pan nudo”; el pan como alimento real es real en cuanto cosa-realidad, no en cuanto cosa-sentido; las notas físico-químicas de que consta el pan como cosa-realidad lo constituyen en alimento[132].

A parte de que, en contra de lo que dice Alluntis y como ya hemos dicho, en la página de Zubiri a la que remite, “posibilidad” no equivale a “condición” sino a “cosa-sentido”, es cierto que allí afirma Zubiri que una cosa-sentido no es una cosa real, porque el carácter de cosa-sentido que tiene una cosa real no es una nota real suya, no es un momento de su realidad. Pues pensamos que es lo mismo que ha explicado aquí con mayor precisión. Que una cosa-sentido no sea una cosa real no quiere decir que no sea real en modo alguno, que no tenga ninguna realidad; quiere decir simplemente que no es una cosa-realidad, o sea, que no es la nuda realidad de ninguna cosa. ¿Y por qué? Porque el carácter de cosa-sentido que tiene una cosa real no es una nota de su nuda realidad, o sea, de esa cosa real en cuanto cosa-realidad.

Así pues —creemos nosotros—, una cosa-sentido no es real como una cosa-realidad, no tiene realidad en el sentido de nuda realidad, pero es real, tiene realidad ¿Cuál? La realidad propia de las cosas-sentido. Es el caso del pan-alimento. Veámoslo.

Ante todo hay que decir que la realidad propia de la cosa-sentido es una realidad “fundada” en la “realidad” de la cosa-realidad. La realidad del pan-alimento, por ejemplo, está fundada en la realidad del pan. En efecto, precisamente en virtud de

su nuda realidad, de las notas que tiene en estado constructo, el “pan” —a diferencia de otras cosas reales, como una piedra, por ejemplo— tiene realmente condición de “pan-alimento”, es decir, tiene realmente capacidad para constituir pan-alimento, para hallarse realmente en estado constructo con la vida humana, tiene realmente suficiencia para constituir la nueva unidad clausurada y total, la nueva sustantividad “pan-alimento”.

Por otro lado, la realidad propia de la cosa-sentido incluye intrínsecamente su “real” versión a la “realidad” viviente humana: “La versión de las cosas al viviente humano es lo que hace de ellas ‘cosas-sentido’”[133]. Y, usando “casa” como ejemplo de cosa-sentido, dice Zubiri: “Tratándose de la casa de Pedro, esta relación a Pedro no es intrínseca más que a la condición jurídica de la casa *hic et nunc*. Pero ‘ser esta casa’ no es ‘ser de Pedro’; la casa podría cambiar de dueño y seguiría siendo la misma. Sin embargo, lo que es absolutamente intrínseco a la casa es serlo de ‘alguien’. Este alguien puede ser desconocido, puede incluso no ser de ‘nadie’. Pero el ‘nadie’ es, explícita y formalmente, una versión al viviente humano. Y esta versión al viviente humano es absolutamente intrínseca a la casa en cuanto tal. Sin ella no sería formalmente casa. Esta versión de las cosas al viviente humano es lo que hace de ellas ‘cosas-sentido’. El sentido es, precisa y formalmente, el carácter constructo de las cosas como momentos de la vida humana”[134].

Ahora bien, la realidad de la cosa-sentido no es ni la realidad de la cosa-realidad ni la realidad del viviente humano, sino la realidad de la cosa-realidad en su estado constructo de sentido con la realidad del viviente humano, que constituye la unidad clausurada y total, la sustantividad, de la cosa-realidad en la nueva unidad clausurada y total, en la nueva sustantividad de la cosa-sentido. En su virtud, el pan, por ejemplo, ya no es mero pan, sino “pan-de” el viviente humano.

La realidad de esa nueva unidad clausurada y total, de esa nueva sustantividad, que es la cosa-sentido, obviamente no consiste en la realidad de una presunta nueva cosa-realidad constituida por las notas de la cosa realidad y del viviente humano. Por ejemplo, que el pan sea ahora “pan-de el viviente humano” no quiere decir que el pan y el viviente humano constituyan una nueva nuda realidad (pan-viviente humano). Eso es absurdo. Efectivamente, ese “de” no expresa un presunto estado constructo de “nuda realidad” de la cosa-realidad con el viviente humano, sino que expresa el estado constructo de “sentido” de la cosa-realidad con el viviente humano. Dice Zubiri: “El ‘de’ expresa en esta línea que las cosas son, formalmente, ‘cosas-de’ la vida. Si se borrara de ellas este ‘de’ constitutivo de las ‘cosas-sentido’ en cuanto tales, éstas dejarían de tener realidad en cuanto sentido”[135].

Por consiguiente, creemos que sólo sería posible negar la realidad de la cosa-sentido y de su sustantividad si realidad y nuda realidad fueran lo mismo. Pero no es así. Hay realidad de nuda realidad (cosa-realidad) y realidad de sentido (cosa-sentido)[136]. La cosa-sentido y su sustantividad son reales a su modo, distinto del modo en que son reales la cosa-realidad y su sustantividad. La realidad de éstas se funda en la índole de nuda realidad de su estado constructo; la realidad de las primeras se funda en la índole del real sentido que tiene su estado constructo. Tan real es el estado constructo de la cosa-sentido y de su sustantividad, que dejaría de haber viviente humano, por ejemplo, sin alimento; y, recíprocamente, no habría pan-alimento si no hubiera viviente humano.

Y éste es el momento de ahondar en lo que decíamos páginas atrás: según Zubiri, el pan no es alimento para los ratones sino sólo para el hombre. Obsérvese que Zubiri dice, y lo repite siempre, que el pan como alimento sólo lo es respecto de la vida humana (jamás de la vida meramente animal). ¿Por qué? Porque cosa-sentido es siempre “y sólo” una cosa-realidad que tiene condición de cosa-sentido, y ninguna “cosa-realidad” forma parte de la vida del mero animal. El hombre, formalmente

como realidad, se enfrenta con las cosas formalmente como reales; el mero animal, formalmente como estímulo, se enfrenta con las cosas formalmente como estímulos. El mundo del hombre es un mundo de realidades y de cosas-sentido; el medio del mero animal es un medio de estímulos y de cosas-signo[137]. En su virtud, el mero animal come cosas-estímulo y las cosas-estímulo nutren al mero animal, pero sólo el hombre puede decir: "Abierto a la aprehensión de lo real, tengo que hacer algo que antes de ser persona me hubiera sido imposible hacer. Hasta ahora como animal tenía hambre y comía una manzana. Ahora, en cambio, siento el hambre y la manzana como realidades. Y comiendo la manzana 'me' como una manzana"[138].

Así pues —continúa Zubiri— el pan como nuda realidad físico-química es cosa-realidad; el pan como alimento, como parte de la vida humana es cosa-sentido. El pan como cosa-realidad tiene condición para constituirse en la cosa-sentido que llamamos alimento, para constituirse en principio de vida. El pan como alimento es "pan-alimento". Las notas del pan como nuda realidad sustantiva no cambian al constituirse en pan-alimento o al dejar de serlo. Cuando el pan se constituye en pan-alimento, no se rompe la unidad sistemática de sus notas, "sino que se abre su sustantividad clausurada y total a una unidad sustantiva superior"[139].

3. *La realidad de la presencia eucarística de Cristo en cuanto transustantivación*[140]

Con el elenco de conceptos de los dos primeros puntos, aborda ahora Zubiri, en pocas líneas, la realidad de la presencia de Cristo en el pan consagrado.

Cristo, en modo constructo con la vida humana, es alimento espiritual, es principio de nuestra vida espiritual. En cuanto tal, pertenece a las cosas-sentido. El pan, por su parte, no tiene condición de alimento espiritual, no tiene capacidad de constituir alimento-espiritual.

Pues bien, la *mirabilis conversio* eucarística afecta formalmente a la condición del pan. En efecto, la presencia de Cristo, dejando intactas las notas de la nuda realidad del pan, confiere a éste una nueva condición, la condición de alimento-espiritual: abre la unidad clausurada y total de la sustantividad del pan-alimento a una unidad superior, a la unidad de Cristo mismo, alimento espiritual, principio de nuestra vida espiritual.

Por consiguiente, en virtud de la presencia de Cristo, el pan, conservando lo que clásicamente se llamaba sustancia, pierde su sustantividad de pan-alimento y su condición de pan-alimento, y adquiere la condición de ser alimento espiritual, de ser Cristo mismo, alimento espiritual, principio de nuestra vida espiritual.

Así pues, en la consagración, al pan consagrado, en cuanto realidad físico-química, no le sucede nada. En cambio, pierde su anterior sustantividad alimenticia: de material que era se convierte, por la presencia real de Cristo, en espiritual, en la sustantividad divina del cuerpo de Cristo, de Cristo mismo, alimento espiritual, principio de nuestra vida espiritual. "Por consiguiente, la conversión del pan consagrado no es *transsubstanciación,* sino *transsubstantivación*"[141].

Aclara Zubiri que esta conceptuación no equivale a la de la "impanación", porque Cristo y el pan, en virtud de la consagración, constituyen una sola sustantividad.

Según Alluntis, Zubiri hace esta advertencia, porque, como mantiene que no hay cambio en la realidad física del pan, quizá alguien pudiera pensar que él opina que en la eucaristía no hay conversión del pan en el cuerpo de Cristo, sino que después de la consagración los dos, el pan y Cristo, permanecen juntos uno al otro, como defiende la doctrina de la impanación[142].

Creemos que Alluntis confunde la impanación con la consustanciación defendida por Lutero, quien sí afirma la permanencia de la sustancia del pan junto a la sustancia del cuerpo de Cristo. La impanación, en cambio, es la doctrina defendida, entre otros, por Ruperto de Deutz, Juan de París y José Bayma, quienes ad-

miten una especie de unión hipostática del pan con el cuerpo de Cristo.

Y entonces se entiende mejor la advertencia de Zubiri. A simple vista, en efecto, la similitud entre la transustantivacion y la impanación puede parecer no pequeña. Recordemos, por ejemplo, la tesis de José Bayma. Según él, en el pan consagrado sólo hay una sustancia, la del cuerpo de Cristo, pero de la siguiente forma: cuando el cuerpo de Cristo se hace sustancialmente presente en la eucaristía, permanece la sustancia del pan (materia, forma y accidentes), pero perdiendo su razón formal de sustancia, que consiste en sustentarse en sí misma, ya que es sustentada sobrenaturalmente por la sustancia del cuerpo de Cristo[143].

Pues bien, si consideramos atentamente la transustantivación zubiriana, vemos que no puede asimilarse a la impanación. Primero, porque en la transustantivación se trata de sustantividades y no de sustancias. Y segundo, porque en la transustantivación no es que se conserve la sustantividad del pan-alimento-material sin su razón formal; es que en la transustantivación no se conserva la sustantividad del pan-alimento-material en modo alguno, porque, en virtud de la presencia del cuerpo de Cristo, el pan-alimento-material deja de ser sustantivo ya que pierde el carácter clausurado y total de su unidad al abrirse ésta a la unidad sustantiva superior del cuerpo de Cristo, alimento espiritual.

Según Alluntis, la conceptuación zubiriana de la conversión eucarística se acerca a la de los padres griegos, que se orienta hacia la unión hipostática del misterio de la encarnación: “La conversión del pan y vino se realizaría de la misma manera en que el Logos en la encarnación se apropió de la naturaleza humana. El pan y el vino habrían perdido en cuanto cosas naturales su propia independencia; habrían sido privadas de su propio *subsistir* y habrían entrado en posesión del Logos”[144].

Alluntis admite que según la conceptuación de Zubiri, la presencia de Cristo es real, no sólo simbólica o moral, puesto que el pan adquiere su condición de alimento espiritual al ser asumido[145] por la sustantividad de Cristo, que es real; hace, sin embargo, una objeción a la conceptuación de Zubiri y ofrece su solución[146]. Lo real no puede “perderse” o “ceder” o “abrirse” a lo no real, ni lo no real puede “perderse” o “ceder” o “abrirse” a lo real. Pues bien, como la sustantividad del pan como alimento no es real —opina Alluntis—, ni la sustantividad de la nuda realidad del pan puede “perderse” o “ceder” o “abrirse” a la sustantividad del pan como alimento, ni ésta puede “perderse” o “ceder” o “abrirse” a la sustantividad de Cristo. La dificultad deriva de la distinción zubiriana entre pan en su nuda realidad y pan como alimento que no añade nada a la realidad, y de la atribución al pan como alimento de una sustantividad distinta de la sustantividad del pan como realidad nuda. “Si se dijera que la sustantividad del pan en su realidad (que es alimento) pierde su prístina o propia sustantividad real, su unidad clausurada y total, y se abre a o es sustituida por la sustantividad real de Cristo, ello [...] hace sentido y desaparece la dificultad”[147].

Ya hemos explicado que pensamos que la sustantividad del pan como alimento es real, aunque su realidad no sea como la de la sustantividad de las cosas-realidad. En su virtud, creemos que desaparece la dificultad y que es innecesaria la solución ofrecida por Alluntis, quien tendría que explicar, por cierto —cosa que no hace—, esa simplificación de que el pan en su realidad, sin más, es alimento.

Tras hacer presente el magisterio de la Iglesia sobre la presencia real, las dificultades de su conceptuación teológica tradicional y los nuevos intentos de conceptuación de los años sesenta, añade Alluntis que la conceptuación zubiriana, aunque se aparta de la tradicional, no puede asimilarse ni menos identificarse con estos últimos[148]. La conceptuación zubiriana de la *conversio mirabilis* —afirma— es novedosa pero mantiene su carácter ontológico, porque, aunque no hay cambio en las notas físico-químicas del pan, hay cambio de sustantividad: la sustantividad propia del pan (que es real, no ideal) es sustituida por la sustantividad de Cristo[149].

Finalmente, aborda Zubiri en este punto el tema de la relación entre la conversión de sustantividad y la presencia real. Recuerda que la metafísica clásica piensa que la presencia real es una consecuencia de la conversión: al no poder haber accidente sin sustancia, la conversión sustancial —entendida sea como conversión formal (santo Tomas), sea como conversión equivalente (Suárez)[150]—, determina la presencia de la sustancia de Cristo en el pan. Zubiri piensa "modestamente" que la conversión es la consecuencia de la presencia real del cuerpo de Cristo en el pan-alimento, que la presencia real es el fundamento de la conversión: sólo porque Cristo está presente en el pan, pierde éste sustantividad de alimento material y adquiere sustantividad de alimento espiritual.

Según Alluntis, la explicación zubiriana de la tesis tradicional sobre la conversión eucarística es inadmisible porque —"si lo entiendo bien", dice— le atribuye la opinión de que, tras la consagración, los accidentes de pan y vino se apoyan en Cristo, están en la sustancia de Cristo, cuando ningún teólogo ortodoxo mantiene cosa semejante[151].

Pensamos que Alluntis no lo entiende bien. Decir que, según la metafísica clásica, al no poder haber accidente sin sustancia, la conversión sustancial determina la presencia de la sustancia de Cristo en el pan no equivale a decir que los accidentes de pan estén en la sustancia de Cristo. Esto no lo dice Zubiri porque sabe que no es así: "Si se admite la teoría clásica, entonces la conversión eucarística es una transubstanciación. Y como la sustancia en que se convierte *no es la sustancia de la que emergen las propiedades del pan*[152], entonces quiere decirse que las especies, identificadas con los accidentes, son pura y simplemente continentes del cuerpo de Cristo"[153].

Añade Alluntis que Zubiri, en vez de decir que la conversión (transustantivación) es consecuencia de la presencia real de Cristo, debería decir que la presencia y la transustantivación son simultáneas, porque ¿cómo puede estar Cristo presente en el pan si su sustantividad no es ya o al mismo tiempo la nueva sustantividad del pan?[154]

Si se interpreta el término "consecuencia" en sentido "temporal", como parece que hace Alluntis, la afirmación de Zubiri (y la de la metafísica clásica) sería absurda. Pero es que el término "consecuencia" no tiene en esta cuestión sentido temporal sino "formal". Y así dice Zubiri que la conversión "se funda" en la presencia real de Cristo, mientras que la metafísica clásica dice que la presencia real de Cristo "se funda" en la conversión.

A nosotros nos parece que lo que sí necesitaría un "desarrollo conceptual ulterior"[155], por parte de Zubiri, es su afirmación de que, en virtud de la presencia de Cristo, el pan pierde su condición de pan-alimento-material[156]. Esta afirmación, en efecto, a parte de que parece ir contra la evidencia, parece también estar en flagrante contradicción con lo que afirmaba Zubiri en el curso de 1971-1972: "La nueva condición no anula la condición anterior. Toda la condición que el pan tiene para ser alimento del cuerpo queda íntegramente conservada después de la conversión en la línea de la condición"[157]. ¿Son conciliables ambas afirmaciones? Creemos que sí, porque también en el mencionado curso afirmaba, refiriéndose al pan consagrado: "Ese *totum*, una vez consagrado ya no es algo que tiene condición de ser alimento terrestre"[158].

Los elementos de solución del problema están, a nuestro entender, en el curso de 1971-1972[159], y pensamos que conviene hacerlos presente ahora, como conclusión de este punto, porque ahondan además en la comprensión de la transustantivación y de su índole "real".

a) Zubiri se plantea temáticamente el problema de la estructura interna de la conversión eucarística y dice que ese problema tiene tres estratos distintos cada uno de ellos fundado en el siguiente.

El primer estrato es el estrato del "sentido". En la conversión eucarística hay una conversión de sentido: la acción de Cristo

es una acción conversiva dentro de las cosas-sentido y consiste en hacer de una cosa-sentido, que es pan-alimento-material, una cosa-sentido distinta que es el cuerpo de Cristo, alimento espiritual. "Los teólogos holandeses no han pasado en sus análisis, en última instancia, de este punto. Diciendo además, eso sí, que esa conversión de la cosa-sentido envuelve una donación 'real'"[160].

El segundo estrato es el estrato de la "condición". La conversión eucarística dentro de la línea del sentido, de las cosas-sentido, lleva al estrato más hondo de la condición, que es —recordemos— la capacidad que tiene una realidad en sus notas reales para ser establecida en cosa-sentido. Por la acción de Cristo, el pan, que en virtud de sus notas reales tiene la condición de ser alimento material para el hombre, adquiere la nueva condición de ser alimento espiritual suyo. Y aquí es donde añade Zubiri: "La nueva condición no anula la condición anterior. Toda la condición que el pan tiene para ser alimento del cuerpo queda íntegramente conservada después de la conversión en la línea de la condición"[161].

El tercer estrato es el estrato de la "nuda realidad". La conversión eucarística dentro de la línea de la condición lleva al estrato más hondo de la nuda realidad. Para cambiar la condición del pan, Cristo tiene en alguna medida que alterar las notas reales del pan, la nuda realidad del pan. En efecto, para que el pan adquiera la nueva condición de ser alimento espiritual del hombre, a las notas reales que constituyen la condición del pan-alimento-material, por la acción de Cristo, se agregan —Zubiri pide perdón por este término— una serie de notas —digámoslo así, dice Zubiri— en virtud de las cuales el pan adquiere esa nueva condición. Evidentemente, lo que la acción de Cristo agrega al pan en sus notas materiales para que pueda tener la condición de alimento espiritual no funciona *ex aequo* con las demás notas. "No es que el pan tenga veinticinco propiedades [notas] y ahora una más, la que le ha añadido Cristo, sino que la acción de Cristo y, por consiguiente, aquello en virtud de lo cual el pan adquiere esta nueva condición, es *meramente signitivo*"[162]. Las notas reales que el pan tiene como condición del pan-alimento-material se conservan precisamente como signo de la nueva condición. O sea, que la conversión en la línea de la condición y de la nuda realidad es "formalmente sacramental", cosa que no lo era desde el punto de vista del sentido. El pan sirve para que Cristo sea formalmente alimento espiritual nuestro. Y entonces es cuando dice Zubiri que, por eso, "una vez consagrado, tiene esa nueva condición en virtud de la cual ya no es algo que tiene condición de ser alimento terrestre, sino que tiene propiedades [notas] reales en virtud de las cuales tiene la condición, la capacidad, de ser alimento celestial"[163]. La acción de Cristo envuelve necesariamente el cambio de las notas de la estructura real que tiene el pan como cosa-realidad. Dice Zubiri: "Es a lo que hace bastantes años llamé 'transrealización': la realidad del pan se convierte en una cosa distinta, uno de cuyos ingredientes es el del propio cuerpo de Cristo"[164].

b) Y a continuación Zubiri conceptúa como "transustantivación" esa "transrealización", es decir, esa conversión de la realidad del pan-alimento-material en la realidad del cuerpo de Cristo, alimento espiritual del hombre.

Lo más fundamental de la realidad de algo, la realidad *simpliciter* de una cosa, es su sustantividad, o sea, su unidad clausurada y total suficientemente constituida por sus notas completas. Efectivamente, la sustantividad, la unidad sustantiva, es primaria: no es algo que está por bajo de las notas ni una especie de sustentáculo de ellas; es algo que intrínsecamente les pertenece a las notas (expresado en el "-de" de cada "nota-de") y que está en ellas de una manera exigitiva y dominante; exigitiva, porque cada "nota-de" exige otras notas para tener realidad; dominante, porque la unidad sustantiva tiene prioridad sobre las notas. Por tanto, hay realidad donde hay sustantividad y deja de haber realidad donde deja de haber sustantividad.

Es lo que sucede en la transustantivación eucarística. Lo que hay formalmente en el pan consagrado es lo que constituye la realidad simpliciter del cuerpo de Cristo: su sustantividad, su unidad sustantiva (y concomitantemente todas sus notas). Por consiguiente, la conversión de la sustantividad del pan en la sustantividad del cuerpo de Cristo es una conversión física, donde físico quiere decir que es real, que no es simplemente intencional, que no es simplemente un cambio de sentido, sino algo que afecta a la realidad misma de la cosa. Tanto le afecta, que es precisamente un cambio en aquello que constituye el carácter *simpliciter* de su realidad, que es su unidad sustantiva. Todas las notas de la nuda realidad del pan (y su condición de pan-alimento-material) quedan intactas. Es que si no quedaran intactas no servirían de signo al cuerpo de Cristo, alimento espiritual del hombre. "El sistema de la sustantividad del pan, como sistema, queda en cierto modo abierto a una sustantividad superior, pero no por una apertura física, por una ruptura interna del sistema, sino por elevación"[165].

La sustantividad de Cristo ciertamente no se plasma en las notas del pan: Cristo no convierte las notas del pan en notas de su cuerpo. Pero hace de ellas la forma en que está presente y se comunica su cuerpo. Se trata de la presencia de la unidad sustantiva del cuerpo de Cristo en el seno de las notas que componen el pan. Y como la unidad sustantiva es precisamente la realidad *simpliciter* de algo, quiere decirse que, en virtud de la conversión eucarística, el cuerpo de Cristo está realmente presente en el pan.

La unidad del pan consagrado es una unidad como signo. Las notas del pan son precisamente el signo de la presencia de la unidad sustantiva en que el cuerpo de Cristo consiste, porque Él convierte la sustantividad del pan en la sustantividad de su propio cuerpo.

c) Zubiri se plantea entonces el problema de qué son las llamadas especies. Según la teoría clásica, las especies, identificadas o no con los accidentes, son pura y simplemente continentes del cuerpo de Cristo. "Esto —dice Zubiri— me ha parecido a mí siempre de una fabulosa pobreza teológica y metafísica"[166]. Y presenta su conceptuación.

La unidad sustantiva en que consiste la realidad *simpliciter* de algo se actualiza, se hace presente, en las notas que componen su sistema. Estas notas son precisamente las que dan su figura a aquello que constituyen. Pues bien, la unidad interna, en tanto que emergiendo de una multiplicidad de notas, es lo que los griegos llamaron εἶδος y los latinos *species*. Especie es la actualización (el hacerse presente) de la unidad sustantiva en el sistema de las múltiples notas que constituyen una realidad.

Lo normal en la realidad es que en virtud de esta actualización la unidad sustantiva se plasme en las notas que la componen. Así, por ejemplo, el ser hombre se plasma en la animalidad y en la racionalidad. Pero puede darse una unidad sustantiva que está contenida o contiene notas que, en una o en otra forma, se refieren a ella. Es la conceptuación que la teoría clásica tiene de lo que son las especies del pan y el vino: un continente respecto de un contenido.

Pero cabe conceptuar entre medio de ambos casos otro tipo posible de actualización de la unidad sustantiva en las notas. Es el caso de la presencia eucarística. Las notas del pan consagrado (y su condición de pan-alimento-material), las especies, no simplemente contienen el cuerpo de Cristo, sino que lo "vehiculan": son vectores o vehículos de la unidad sustantiva del cuerpo de Cristo. "Vehicular significa concretamente que el cuerpo de Cristo no está allí por haber hecho una especie de alarde metafísico de convertir una unidad en otra, sino que está allí justamente para darse a los hombres"[167]. Cristo toma el pan para sí y lo que hace con la consagración es *darlo a* los hombres. Por tanto, las notas tienen la función de ser la actualización de este *dar-a*. "Serían, si se me permite la expresión, un único, excepcional, gigantesco pero auténtico caso de

constructo dativo. No son notas-de, sino 'notas-a': notas de la unidad de Cristo a cada uno de los hombres que la recibe"[168]. Las especies eucarísticas, como actualización de la unidad sustantiva en que la realidad *simpliciter* de Cristo consiste son la actualización dativa de esa unidad.

d) Concluye Zubiri diciendo que así comprendemos cómo la conversión de realidad es el fundamento de la conversión de condición y cómo ésta es fundamento de la conversión de sentido. Al perder su sustantividad y recibir la sustantividad del cuerpo de Cristo, el pan es formalmente otra realidad, otra unidad sustantiva. En virtud de esa nueva sustantividad el pan tiene una nueva condición: tiene la capacidad de ser alimento espiritual. Y, en virtud de esta nueva condición, tiene el sentido de ser un alimento eterno. "Y, repito, sólo porque se conservan las especies eucarísticas y su estructura puede el cuerpo de Cristo convertirse en alimento nuestro"[169].

Volvamos, entonces, a nuestra pregunta: En la conversión eucarística ¿pierde el pan su condición de pan-alimento-material? Creemos que la respuesta es sí y no, como muestra la fluctuación de las afirmaciones de Zubiri. El pan pierde su condición de pan-alimento-material en cuanto que, tras la consagración, es una condición insustantiva: ha perdido su unidad sustantiva, su sustantividad, su realidad *simpliciter*. El pan conserva su condición de pan-alimento-material en cuanto que, tras la consagración, es una condición signitiva de la condición de alimento-espiritual propia de la sustantividad del cuerpo de Cristo, principio de vida de los hombres.

B) Presencia eucarística de Cristo en cuanto transactualización

En el punto anterior [A)], Zubiri ha tratado el "hecho" de la presencia real de Cristo en el pan consagrado, consistente en que el pan es el cuerpo de Cristo, Cristo mismo, y ha conceptuado ese hecho como transustantivación. Dice que en este segundo punto va a tratar, en cambio, el "modo" de la presencia real de Cristo en el pan consagrado.

Pensamos que esta formulación que hace Zubiri de la temática de ambos puntos puede provocar cierta confusión[170]. A nuestro entender, en ambos puntos, "A)" y "B)", Zubiri conceptúa el "hecho" de la presencia real de Cristo en el pan consagrado, incluyendo necesariamente el modo de esa presencia. La diferencia estaría más bien en la distinta perspectiva del tratamiento del mismo tema en uno y en otro punto. Pensamos que en el punto anterior, como hemos señalado, Zubiri trata la presencia eucarística de Cristo desde la perspectiva del pan, digamos así, y la conceptúa como transustantivación. Allí se preguntaba, efectivamente, qué resulta para los efectos del pan de la presencia real de Cristo[171]. En este segundo punto, en cambio, Zubiri trata esta presencia desde la perspectiva de Cristo, si se nos permite la expresión, y la conceptúa como transactualización. Aquí se va a preguntar, en efecto, como veremos inmediatamente, qué es la presencia real de Cristo en el pan[172].

Zubiri concluía el punto anterior afirmando que, a su entender, la conversión eucarística, que es transustantivación, es la consecuencia de la presencia real de Cristo en el pan consagrado. Empieza este segundo punto reafirmándolo: la transubstantivación presupone la presencia real del cuerpo de Cristo en el pan consagrado porque se funda en ella: el sentido de la cosa-sentido (pan-alimento-espiritual) se funda en la condición (la capacidad del pan para constituir pan-alimento-espiritual), y la condición se funda en la presencia real del cuerpo de Cristo en el pan consagrado. Zubiri se pregunta entonces, como decíamos, qué es esta presencia real del cuerpo de Cristo en el pan consagrado. Va a responder examinando cuidadosamente tres puntos: 1. Qué es actualidad; 2. Qué es el cuerpo humano; 3. La realidad de la presencia eucarística de Cristo en cuanto transactualización.

1. *Qué es actualidad*[173]

Recuerda Zubiri que los filósofos medievales llaman *actualitas,* actualidad, a que algo sea en acto lo que es, por ejemplo, a que un perro sea en acto, sea plena y formalmente, lo que constituye la "caninidad". Zubiri piensa, en cambio, que a ese carácter de ser en plenitud formal, de "ser en acto", la realidad que se es, hay que llamarlo no actualidad sino "actuidad", reservando el término "actualidad" para designar no el carácter de ser en "acto", sino el carácter de ser "actual", que son cosas distintas, como va a explicar.

Dice Zubiri, ante todo, que "actualidad es siempre el carácter de una realidad respecto de otra, y este respecto es 'presencia' de algo en algo"[174].

Señala Alluntis que Zubiri asimila actualidad a respectividad y a presencia, y que "por eso no andaría desacertado quien observara que cuando Zubiri afirmará que la presencia real consiste en actualidad estará diciendo equivalentemente que la presencia real consiste en la presencia real"[175].

Pensamos que Zubiri dice que actualidad es siempre el carácter de una realidad "respecto de otra", porque quiere mostrar que actuidad y actualidad son cosas distintas, como afirma. Actuidad es siempre el carácter de una realidad "en sí misma": su carácter de ser en acto lo que es. Actualidad, en cambio, es siempre el carácter de una realidad no en sí misma sino "respecto de otra realidad". Ahora bien, los respectos de una realidad a otra realidad pueden ser muchos. La actualidad está en la línea de uno de ellos: el respecto de "presencia"; actualidad es el carácter de algo en cuanto presente en algo, de una realidad en cuanto que está presente en otra realidad. Así pues, cuando Zubiri dirá que la presencia real consiste en actualidad no estará diciendo tautológicamente que la presencia real consiste en la presencia real, sino, de momento, que la presencia real no es actuidad —como se ha pensado muchas veces— sino lo que ha denominado el carácter de actualidad de algo.

A continuación describe Zubiri los tres modos de respecto presencial, de actualidad: actualidad extrínseca, actualidad intrínseca y actualidad formal.

a) Actualidad extrínseca

Se da cuando la presencia de algo en algo es extrínseca al primer algo. Entonces su actualidad consiste en mera presencialidad ante algo, consiste en mera presentidad. Por ejemplo, los virus, que tienen actuidad desde hace millones de años, únicamente en este siglo [XX] tienen actualidad entre nosotros, esto es, presencia para nosotros. Obviamente se trata de una actualidad extrínseca a la realidad viral.

Según Alluntis este ejemplo de la actualidad extrínseca de los virus no está tan claro. Se pregunta, en efecto: "¿No confunde Zubiri la presencia, la actualidad de los virus con nuestro *conocimiento* de ella?"[176] Creemos que tiene razón Alluntis en decir que la cosa no está tan clara, pero que no la tiene respecto a la presunta confusión de Zubiri. Veámoslo.

Pensamos que están muy claros los tres modos de actualidad. Lo que no nos parece tan fácil es discernir a qué modo de los tres pertenecen las diversas actualidades de lo real. Prueba de ello es precisamente la pregunta planteada por Alluntis y su "confesión" de que en la noción y división de la actualidad halla ambigüedades y dificultades[177].

Es ya clásico en la filosofía de Zubiri este ejemplo de los virus para ilustrar qué es una actualidad extrínseca. Pero ¿de qué actualidad de los virus se trata? Es obvio que no se trata de la actualidad de los virus en el planeta ni de su actualidad en los cuerpos de los hombres, actualidades evidentemente muy anteriores al siglo XX y que pertenecen al modo de actualidad intrínseca, que Zubiri explicará a continuación. Podría pensarse, entonces, como sugiere Alluntis, que se trata de nuestro conocimiento de los virus, o sea, de la actualidad intelectiva de los virus, que sí es algo que empezó el siglo XX. Pues creemos que tampoco, porque la actualidad intelec-

tiva de lo real, no es extrínseca sino intrínseca. Se trata —a nuestro entender— de una actualidad de los virus entre nosotros ulterior a su actualidad en nuestros cuerpos y en nuestra inteligencia, que consiste en su presencia en nuestro "interés", digamos así. Una cosa puede ser conocida e interesarnos, y, tiempo después, dejar de interesarnos, aunque siga siendo conocida: esa cosa ha perdido entonces una actualidad que tenía; es lo que pasa, por ejemplo, con la mayoría de las noticias: enseguida pierden actualidad en este sentido. Los virus, en cambio, desde que son conocidos, no dejan de tener presencia en nuestro interés, porque no nos dejan en paz y continuamente andan complicando nuestra vida...

b) Actualidad intrínseca.

Puede que una actualidad sea intrínseca a la realidad presente. Por ejemplo, cuando una persona se "hace presente" en algún sitio o entre otras personas, esa actualidad suya es intrínseca a su realidad: la realidad misma de esa persona, al hacerse presente, "está" presente. "Intrínseca" significa, pues, que esa actualidad no consiste en mera presencialidad, en mera presentidad, como la actualidad extrínseca, sino que consiste en "estar presente". "Su actualidad no consiste en el 'presente' del estar, sino en el 'estar' mismo de lo presente"[178].

A este propósito comenta Alluntis: "¿Se ve la diferencia? Yo creo captarla, aunque con alguna dificultad"[179]. Y, sin embargo, es esencial captar esta diferencia zubiriana, sobre todo en el tema que nos ocupa de la presencia "real" eucarística de Cristo. Es conveniente, por ello, detenerse un momento.

En efecto, el "presente" en cuanto tal del "estar presente" es pura presencialidad, pura presentidad. En su virtud, alguno podría pensar que decir que Cristo está realmente presente en el pan consagrado significa que Cristo se nos presenta en el pan consagrado como si fuese real, cosa a todas luces inadmisible. Es el error que cometió Berkeley respecto al estar presente lo real en la intelección, respecto a la actualidad intelectiva de lo real —que es una actualidad intrínseca—, como señala Zubiri en su trilogía sobre la intelección: "La actualidad intelectiva no es, sin embargo, presentidad: la actualidad no es un estar 'presente', sino que es un 'estar' presente [...]. Pudiera pensarse en efecto que decir que lo percibido es presente como real significaría que lo percibido se presenta como si fuera real. Realidad sería entonces mera presentidad. Es en el fondo la célebre tesis de Berkeley: 'ser es ser percibido' (*esse est percipi*). [...] Para Berkeley ser percibido es tener un *esse* que consistiría en pura presentidad", pero no es así. "Lo percibido no 'se presenta como si fuera' real, sino como 'estando presente'"[180].

Zubiri dice cuatro cosas sobre la actualidad intrínseca. Primero, en ella lo real está presente "desde sí mismo", desde su propia realidad. Segundo, la actualidad intrínseca es resultado de un "hacer" de lo real: lo real está presente porque "se hace" presente. Tercero, la actualidad intrínseca no es necesaria: lo real podría no hacerse presente y consecuentemente no estarlo. Cuarto, no hay que confundir el hacerse presente con el estar presente: la actualidad intrínseca es formalmente el estar presente lo real resultante de su hacerse presente. En su virtud, todas las modificaciones de notas que envuelve el hacerse presente algo no pertenecen formalmente a su resultante estar presente, a su actualidad intrínseca propiamente dicha. Dos ejemplos: primero, para que el hombre se haga presente es necesaria alguna modificación de sus notas, pero ésta no pertenece a su estar presente en cuanto tal, sino únicamente a ese hacer suyo que conduce a su estar presente; segundo, "los complejos procesos de la percepción no forman parte del estar presente de lo percibido en cuanto tal: los potenciales y las reacciones químicas no están formalmente en el color verde presente ante mí"[181].

Concluye Zubiri afirmando que algo podría hacerse presente sin modificación de notas: es el caso de Dios. Creemos que es pertinente esta observación de cara al tema de la presencia eucarística de Cristo.

c) Actualidad formal

Hay modos de actualidad, de estar presente algo que no penden de ningún "hacer" suyo o de algo por el estilo, sino que pertenecen formalmente a su realidad. Son modos de actualidad formal. Actualidad formal es la actualidad de algo, el estar presente algo, no meramente desde su realidad, sino "en" su realidad misma, porque ese estar presente suyo es un carácter de ese algo real por el mero hecho de ser real. Obviamente la actualidad formal no envuelve ninguna modificación de notas.

Zubiri da tres ejemplos de actualidad formal de muy distinta índole. El primero es la presencia de Dios por razón de la creación. El segundo es la presencia del hombre por razón de su cuerpo: el hombre no "tiene" cuerpo, sino que "es" corpóreo; por tanto, su actualidad corpórea pertenece a su realidad misma: "el hombre no se 'hace' presente por su cuerpo, sino que por su cuerpo 'está ya' presente"[182]. Y el tercer ejemplo es el ser, actualidad formal propia de toda realidad en cuanto tal; añade Zubiri: "Es un tema en el que no puedo entrar aquí"[183]. Como es sabido, para Zubiri, ser es la actualidad (el estar presente) lo real en el mundo, o sea, en la unidad respectiva de todo lo real formalmente en cuanto real[184].

Respecto al primer ejemplo de actualidad formal, Alluntis recuerda que Zubiri identifica esa presencia de Dios con su trascendencia, entendida por él —a diferencia del sentido tradicional del término— no como un "estar más allá" de las cosas (trascender "a") sino precisamente como su modo de estar "en" ellas (trascender "en"), en virtud del cual las cosas son distintas de Dios pero no separadas de Él[185]. Y comenta Alluntis que en este tema Zubiri "usa expresiones que [...] han dado pie a que se haya hablado de una 'suerte de panteísmo' zubiriano (panteísmo-panenteísmo)"[186]. Creemos que no hay base para ello. Pero éste es otro tema. Lo cierto es que, efectivamente, una vez Dios creó libremente el mundo, su estar presente en él es actualidad formal: está presente en el mundo "en" su realidad misma y por el mero hecho de ser Dios Creador, digamos así.

A propósito del segundo ejemplo de actualidad formal, Alluntis se plantea acertadamente un interrogante[187]. Zubiri pone como ejemplo la presencia del hombre por razón de su cuerpo, pero antes ha puesto como ejemplo de actualidad intrínseca el hacerse presente una persona en algún sitio o entre otras personas (corporalmente, se sobrentiende, y por tanto, aparentemente, no sólo "desde" su realidad sino también "en" su realidad)[188]. ¿Qué diferencia habría, entonces, entre la actualidad formal y la actualidad intrínseca? El propio Alluntis apunta dos soluciones al problema y se inclina por la primera.

Primera solución: la actualidad formal es la presencia de una realidad "ante sí misma", y entonces el segundo ejemplo que propone Zubiri es la presencia del hombre a sí mismo, a su cuerpo, en su cuerpo.

Tres razones hacen a Alluntis inclinarse por esta solución. Primera, Zubiri asimila la actualidad a la respectividad, que consiste en la referencia o apertura de lo real a otras realidades (respectividad remitente), y primariamente a su propia realidad (respectividad constituyente)[189]. Segunda, sobre esa otra actualidad formal que es el ser escribe Zubiri: "Esta actualidad del ser es la suprema actualidad: es la actualidad de la cosa real en el mundo, en ese mundo que ella misma ha determinado dentro de sí misma, por respectividad constituyente"[190]. Tercera, las expresiones del ejemplo de Zubiri parecen apuntar a la presencia de la persona a sí misma, a su cuerpo: "La presencia formal, dice, significa que el hombre está presente *en* su cuerpo. Si se debe sobreentender 'en algún lugar o ante alguien', ¿no sería más correcto decir 'en' cuerpo, no en su cuerpo?"[191]

Pensamos que esta primera solución es muy rebuscada, crea más problemas de los que soluciona, es innecesaria y no tiene base en la descripción que hace Zubiri aquí y en otras ocasiones de la actualidad

formal[192]. Son actualidades formales de una cosa real todas aquellas que no puede no tener, digamos así, puesto que las tiene meramente en virtud de su realidad. (En el caso de la actualidad de Dios en la creación, es obvio que también es así aunque por su libre voluntad de Creador). Estando así las cosas, todas las actualidades *ad intra* de una cosa real son actualidades formales, como por ejemplo la actualidad de la unidad sistemática en sus notas que Zubiri llama "dimensión"[193]; pero la recíproca no es cierta: no todas las actualidades formales tienen por qué ser actualidades *ad intra*, como se ve en la otra solución que sugiere Alluntis.

Segunda solución: "cuando uno se hace presente 'desde' su realidad [actualidad intrínseca], sólo está presente allí donde 'se hace' presente mientras que con actualidad formal está siempre presente en algún lugar o ante alguien o algo por razón de su cuerpo"[194]. Creemos que eso es verdad pero no toda la verdad. Veamos.

La actualidad del hombre en un sitio determinado es ciertamente una actualidad meramente intrínseca, porque el hombre está presente allí meramente "desde" su realidad y no "en" su realidad, ya que no por el mero hecho de ser realidad corpórea está concretamente allí, sino que para ello tiene que "hacerse" presente en ese sitio, y puede perfectamente no hacerlo y no estarlo.

La actualidad local necesaria del hombre consistente en que siempre está presente en algún lugar o ante alguien o algo ciertamente es una actualidad formal suya: pertenece formalmente a su realidad, es un carácter del hombre por el mero hecho de ser realidad corpórea. No creemos, sin embargo, que sea ése el segundo ejemplo de actualidad formal que ha puesto Zubiri.

Creemos, más bien, que se refiere a una actualidad formal del hombre más honda: al estar presente el hombre en el "cosmos" (sea unicósmico sea pluricósmico[195]), que para Zubiri es la unidad respectiva de todas las cosas reales en virtud de su contenido, de sus notas, a diferencia de "mundo" que es la unidad respectiva de todas las cosas reales en virtud de su carácter de realidad[196]. La actualidad del hombre en el cosmos es obviamente actualidad formal, pues el hombre está presente en el cosmos "en" su realidad, por el mero hecho de ser realidad corpórea, necesariamente, sin poder no estarlo, digamos así, y sin modificar para ello ninguna de sus notas.

Alguno podría pensar que esta actualidad es la misma de la segunda solución de Alluntis sólo que expresada en otros términos: decir que el hombre está presente en el cosmos sería lo mismo que decir que está presente siempre en algún lugar (del cosmos, obviamente). No es así. Primero, porque al hablar de actualidad cósmica del hombre no estamos estableciendo un ámbito espacial dentro del cual siempre está localizado el hombre; bastaría para ello decir que el hombre está siempre en el sistema solar, en la Vía Láctea, etc. Segundo y sobre todo, porque ni el cosmos es un lugar ni la actualidad cósmica del hombre es de carácter local. Si el cosmos fuera un lugar cabría preguntar: ¿dónde está ese lugar llamado cosmos? Pero esa pregunta es absurda, carece de sentido en física. Y es que la actualidad cósmica del hombre no es de carácter local: no se trata de un actualidad de localización. El estar presente el hombre en el cosmos es un "puro estar presente" previo a cualquier estar presente el hombre localmente, como ha dicho Zubiri.

Si en el primer punto decía Zubiri que nuestra filosofía necesita una metafísica de la sustantividad, ahora deja "taxativamente consignado que hoy estamos necesitados también de una metafísica de la actualidad; no nos es suficiente una metafísica del acto"[197].

Y a continuación habla de los "caracteres" y de la "estructura" propios tanto de la actualidad intrínseca como de la actualidad formal.

Esos caracteres son tres:

i) La actualidad es un momento "real" y no meramente simbólico o algo por el estilo.

ii) La actualidad es un momento "físico"; no se trata de una presencia moral ni

de una presencia de virtualidades dinámicas. Este carácter físico lo expresa el verbo "estar", que no significa el mero ser, sino el "estar siendo". "El verbo estar es un verbo que denota siempre algo físico. Por esto es por lo que en latín fue cópula, pero como dicen los lingüistas, en sentido fuerte. Sin embargo, no nos dicen en qué consiste lo fuerte de este sentido. Pues bien, añado, sentido fuerte es a mi modo de ver actualidad física"[198].

Recordemos lo que dice Zubiri en otra parte[199]. Se suele subrayar la diferencia entre estar y ser diciendo que estar significaría algo circunstancial (por ejemplo, fulano está enfermo), mientras que ser significaría la realidad permanente (por ejemplo, fulano es un enfermo). Pero Zubiri cree que la diferencia radical entre ambos verbos consiste en que estar designa el "carácter físico" de aquello en que se está *in actu exercito*, mientras que ser designa el "estado habitual" de lo sido, sin alusión formal al carácter físico de realidad. Por ejemplo, el tuberculoso "es" un enfermo, pero, si decimos que está tosiendo, que está febril, etc., designamos formalmente el carácter de la tos y de la fiebre en su carácter físico. Es cierto que muy a menudo expresamos lo circunstancial con el verbo estar, pero viendo precisamente en lo circunstancial el carácter formalmente físico de su realidad. Por tanto, la contraposición entre ser y estar no es primariamente una contraposición entre lo permanente y lo circunstancial, sino entre un "modo de ser" (habitual u otro), y el "carácter físico" de realidad. De ahí que hasta para designar el carácter físico de lo habitual empleamos el verbo estar, por ejemplo cuando decimos de alguien que "está tuberculoso".

iii) La actualidad admite un "devenir", que es un devenir físico, aunque no sea un devenir del sistema de notas, es decir, un devenir de actuidad. De hecho, se llega a tener o a perder actualidad sin ningún cambio de notas. Este devenir es un momento de la actualidad misma, tanto por parte de aquello en que algo se hace actual, como sobre todo por parte de ese algo que se hace actual. La realidad misma deviene en actualidad.

Zubiri pone ejemplos teológicos. Dios es actual en la encarnación, en el hombre justo, etc.: tiene un estricto devenir en la línea de la actualidad. Efectivamente, el misterio de la encarnación del Verbo consiste no sólo en que la humanidad adquiere actualidad divina (la carne es hecha Verbo), sino en que Dios mismo en su realidad divina adquiere libremente actualidad humana (el Verbo se hace carne). Y lo mismo sucede en la inhabitación de Dios en el hombre justo: Dios mismo se hace actual en el hombre justo y Dios mismo deja de ser actual en el hombre pecador.

Sobre la encarnación del Verbo como ejemplo de devenir de actualidad, Alluntis se pregunta: "¿Se reduce la asumpción por la personalidad divina de la naturaleza humana de Cristo a mera actualidad, al mero hacerse presente?"[200] Dice que pasa esta pregunta a los teólogos quienes, a su entender, tendrían algo que decir al respecto, porque lo cierto es que la naturaleza humana de Cristo pierde su subsistencia o personalidad y adquiere la del Verbo[201].

Los teólogos pueden conocer la conceptuación zubiriana de la encarnación y opinar sobre ella pues la expuso en el curso de 1971-1972[202]. En esa exposición se puede comprobar que lo que diremos respecto a la actualidad-actuidad de Cristo en la eucaristía se aplica también a la actualidad-actuidad del Verbo en la naturaleza humana de Cristo. En este último caso, la actualidad del Verbo es "tan extrema (justo aquí es donde está el misterio) que el hombre ya no se pertenece a sí mismo. Su suidad [personeidad] le viene precisamente del Verbo"[203]. El carácter extremo de la actualidad de Cristo en el pan consagrado es lo que va a tratar de exponer Zubiri.

La actualidad, añade Zubiri, tiene una "estructura" propia: tiene un "principio radical" en virtud del cual lo real "está radicalmente presente" y puede tener muchas actualidades "ulteriores" sucesivamente y simultáneamente, que son "modalizaciones" formalmente diversas de su

actualidad radical, expresiones reales y físicas de la riqueza del principio radical de actualidad.

Por ejemplo, el principio radical de actualidad del hombre es su cuerpo —lo va a explicar a continuación—; por su cuerpo, por su principio radical de actualidad, el hombre tiene las actualidades ulteriores simultáneas de estar presente, verbigracia, como padre, como hermano, como médico, etc.

2) Qué es el cuerpo humano

"El cuerpo humano es un momento intrínseco y formal de la realidad humana: el hombre 'es' corpóreo"[204]. En su obra póstuma Zubiri hace un resumen de su conceptuación del hombre como sustantividad una y única que es unitariamente psico-corpórea o corpóreo-psíquica[205].

El cuerpo, momento de la única realidad humana —prosigue Zubiri—, tiene tres sub-momentos o funciones: organización, configuración y corporeidad. Para simplificar, los va a llamar también momentos.

a) El cuerpo tiene un momento de "organización": es un sistema de notas en el que cada una de ellas tiene su "posición estructural" rigurosamente determinada respecto de las demás. "Cada nota —dice Zubiri en otra parte— desempeña una función propia, si se me permite la expresión, respecto de las funciones de todas las demás"[206]. Según este momento, el cuerpo es "organismo".

b) El cuerpo tiene un momento de "configuración": por su organización es una complexión propia según la cual todas sus notas son "solidarias entre sí". "Cada nota —dice Zubiri en otra parte— repercute sobre todas las demás. Son notas interdependientes"[207]. Según este momento, el cuerpo es "*compago*". Es evidente que los momentos de configuración y de organización del cuerpo son distintos: "con muy diversas funciones orgánicas, se mantiene una misma configuración, lograda, por así decirlo, por vías muy distintas"[208].

c) El cuerpo tiene, finalmente, un momento de "corporeidad": en su organización y en su configuración el cuerpo es el principio radical de la actualidad del hombre en la realidad, de su estar presente en ella. Según este momento, el cuerpo es *sộma.* Cuerpo es[209] corporeidad, principio radical de la actualidad de la realidad humana; de ahí que "cuerpo" haya podido significar "yo mismo": "es yo mismo el que está presente 'aquí'"[210].

Alluntis se pone un problema que él mismo resuelve. Dice notar cierta ambigüedad en la conceptuación zubiriana del cuerpo humano: al analizar el texto de 1 Co 11,24 ha dicho que σῶμα*, cuerpo,* significa "yo mismo", la persona entera; después dice que el cuerpo en cuanto σῶμα es el principio de actualidad de la persona entera, distinguiendo así entre el yo mismo y el cuerpo[211]. El mismo Alluntis propone la solución —obvia, pensamos nosotros—. El momento de corporeidad del cuerpo es el principio de actualidad de la realidad humana. En su virtud el cuerpo (en sus tres momentos) significa también aquí la realidad humana, "yo mismo". Y lo confirma —dice Alluntis— el hecho de que, en otra parte[212], Zubiri describe los sub-momentos de organización, configuración y corporeidad como momentos estructurales no del cuerpo sino de la realidad humana entera. Pensamos que le falta subrayar a Alluntis el porqué de esto: para Zubiri, el cuerpo no es una "parte" de la realidad humana (contradistinta a la psique), sino la realidad humana entera en cuanto corpórea. Es lo que quiere decir Zubiri al afirmar que el hombre no "tiene" cuerpo sino que "es" corpóreo[213]. Alluntis invita a tener en cuenta la distinción zubiriana entre corporeidad (principio de actualidad) y cuerpo, aunque luego Zubiri use el término cuerpo más que el de corporeidad para indicar el principio de actualidad del hombre.

Los tres momentos del cuerpo —prosigue Zubiri—son esencialmente distintos pero cada uno de ellos está fundado en el siguiente: la corporeidad funda una configuración y ésta una organización. "Si se me permite la expresión, configuración y organización son modos de realizar la corporeidad"[214].

Sólo de hecho los tres momentos del cuerpo no son separables, porque ser principio radical de actualidad no implica de suyo ni tener configuración ni tener organización. Y Zubiri dice que, a su modo de ver, el cuerpo glorioso no será un organismo ni una configuración, sino pura y simplemente principio de actualidad en Dios y en los demás glorificados "¿Cómo? Lo ignoramos. No nos perdamos en imaginaciones y fantasías. Nos basta con haberlo conceptuado"[215].

Concluye Zubiri aclarando que, evidentemente, corporeidad, o sea, principio radical de actualidad, no significa principio de localización. Ésta siempre es algo que deriva del puro estar presente, del principio radical de actualidad. "Por razón de su organismo y de su configuración, el hombre no puede *estar ocupando* muchos lugares a la vez; pero por su corporeidad puede *tener actualidad* en muchas partes de la realidad la vez, sin por eso dejar de estar en sí mismo"[216].

Con este elenco de conceptos va a abordar Zubiri el punto decisivo.

3) *La realidad de la presencia eucarística de Cristo en cuanto transactualización*[217]

Zubiri enuncia en forma de tesis su conceptuación de la realidad de la presencia eucarística de Cristo (desde la perspectiva de Cristo mismo, añadimos nosotros): "Cristo toma el pan como principio de su actualidad personal aquí, y por tanto está realmente presente en el pan"[218]. A continuación explica su tesis por pasos contados recurriendo a los conceptos metafísicos que ha expuesto anteriormente.

a) "Cristo está presente en el pan como actualidad y no como acto"[219]. O sea —precisa Zubiri—, no es cuestión de sustancia y accidentes (esto sería acto) sino de actualización[220]. Esta actualización es un momento de lo actualizado, pero no implica ninguna modificación en sus notas: las notas de Cristo no cambian por la actualización de Cristo en el pan, como tampoco cambian las de éste. De ahí que le parezca ocioso a Zubiri el problema clásico de cómo puede el cuerpo de Cristo estar a la vez en muchos panes consagrados: es que —como ya decía antes— se trata de un puro estar presente y no de localización: "Cristo no está localizado en el pan como si fuera algo encerrado en éste, sino que está actualizado en él"[221].

Según Alluntis, el que la actualización de Cristo en el pan no implique ninguna modificación de las notas de Cristo ni de las de pan no basta para decir que la presencia eucarística de Cristo sea cuestión de actualización y no de actuidad[222]. No cabe hacer esa reducción ni por lo que se refiere a Cristo ni menos aún por lo que se refiere al pan.

Por lo que se refiere a Cristo —dice—, aunque es cierto que no hay sustancia o notas suyas encerradas bajo las especies, y que en la conversión eucarística Él no adquiere ni pierde nada de lo que constituye su ser real, el hecho de la presencia real, según Zubiri, consiste en que el pan es asumido por la sustantividad de Cristo, que es un momento de su actuidad. Efectivamente, si la sustantividad no fuese un momento de la actuidad de lo real y ésta se limitase a las notas, esenciales o no, ¿dónde entraría el momento "real" (no meramente mental o ficticio) de la sustantividad de lo real? En la actuidad no, en la actualidad tampoco, porque ésta presupone lo real en sus dos momentos: notas completas y sustantividad. Habría que postular entonces un *tertium quid* entre la actuidad y la actualidad.

En lo referente al pan —concluye Alluntis—, la cosa es más clara aún. Las notas del pan no cambian, pero desaparece su sustantividad, que es sustituida por la sustantividad de Cristo. Puesto que la sustantividad tiene que ser un momento de la actuidad del pan, como hemos visto, al perder su sustantividad el pan cambia en su actuidad.

Pensamos que no cabe duda de que la sustantividad concierne a la actuidad de lo real ni de que en lo referente al pan haya un devenir de actuidad. No obstante, a nuestro entender, en su contexto, la afir-

mación de Zubiri es cierta: "Cristo está presente en el pan como actualidad y no como acto"[223]. Aunque también es cierto que esa afirmación necesitaría un desarrollo conceptual ulterior.

Opinamos que queda claro, ante todo, que la afirmación de Zubiri significa un tomar distancias de la conceptuación clásica de la presencia eucarística de Cristo, basada en la metafísica del acto y desconocedora de una metafísica de la actualidad. De ahí que en la teología clásica la conceptuación de la presencia eucarística de Cristo empiece y acabe en la transustanciación. No por casualidad, tras presentar la exposición que hace Zubiri de la transustantivación, se pregunta Alluntis si ésta no conceptúa ya suficientemente tanto el hecho como el modo de presencia real de Cristo y se sorprende de que Zubiri dedique más páginas a la cuestión[224].

Y ahí estriba precisamente una segunda matización. Recordemos que Zubiri ha tratado en un primer punto la presencia eucarística de Cristo desde la perspectiva del pan, es decir, ha respondido a la pregunta: "qué resulta, para los efectos del pan, de esta presencia real de Cristo que hace de este pan alimento espiritual"[225]. Así ha conceptuado la *conversio mirabilis* como transustantivación. Después, tras decir que esta conversión eucarística, consistente en transustantivación, es consecuencia de la presencia real de Cristo en el pan consagrado, está tratando en un segundo punto la conceptuación de la presencia eucarística de Cristo desde la perspectiva de Cristo mismo. Y desde este punto de vista hay que decir enérgicamente que "Cristo está presente en el pan como actualidad y no como acto"[226]: la presencia eucarística de Cristo en lo concerniente a Cristo mismo es cuestión de actualidad y no de acto.

Primero, porque en virtud de la presencia de Cristo no se produce en Él ningún devenir de actuidad sino sólo de actualidad. Lo reconoce el mismo Alluntis cuando dice que en la conversión eucarística Cristo no adquiere ni pierde nada de lo que constituye su ser real. Y es que el hecho de que el pan-alimento pierda su sustantividad y adquiera la sustantividad de Cristo, a ésta no le afecta en absoluto: para ello sería necesario que las notas del pan-alimento se convirtiesen en notas de la sustantividad de Cristo, cosa inadmisible. Por cierto, en este sentido, tampoco en la conceptuación clásica de la presencia eucarística de Cristo cabe hablar, por lo que concierne a Cristo mismo, de un devenir de actuidad: para ello haría falta que la sustancia del cuerpo de Cristo fuera sujeto de las especies eucarísticas, y no es eso lo que dice la teología clásica.

Segundo, porque que el hecho de la presencia real, según Zubiri, consista en que el pan es asumido por la sustantividad de Cristo, que es un momento de su actuidad —es lo que acaba de decir Alluntis— quiere decir simplemente que la presencia eucarística de Cristo concierne sí a la actualidad de la actuidad de Cristo, pero nunca a su actuidad sin más. Lo dice Zubiri: "la actualización [de Cristo en el pan] es un momento de lo actualizado mismo [de la actuidad de Cristo]"[227]. Es que no puede ser de otro modo: "Actualidad y actuidad no son idénticos, pero eso no significa que sean independientes. Porque la actualidad es un carácter del 'estar'. Ahora bien, 'estar' es el carácter mismo de lo real. [...] Por tanto, toda actualidad es siempre y sólo actualidad de lo real, actualidad de una actuidad, es un 'estar en actualidad'"[228].

Tercero, hay que volver a recordar que para Zubiri la transustantivación, que resulta para los efectos del pan en un devenir de actuidad, es siempre y sólo consecuencia de la presencia real de Cristo, es decir del devenir de actualidad de Cristo.

b) Cristo se hace presente en el pan consagrado desde sí mismo, está presente en él desde su propia realidad personal; se trata, por consiguiente, de una actualidad intrínseca. Ahora bien, aunque esta actualidad es real y física, no es formalmente idéntica a la nuda realidad de Cristo en y por sí mismo (lo mismo que sucede con todas las actualidades intrínsecas y no formales de lo real): Cristo es Cristo aun sin eucaristía.

c) Cristo es el principio de su actualidad, pero en la eucaristía ha querido hacerse presente de un modo único: "toma el pan-alimento como principio de su actualidad"[229]. Pues bien, como el principio radical de actualidad del hombre es su cuerpo en cuanto corporeidad, y Cristo es hombre, el pan-alimento como principio radical de actualidad de Cristo es el cuerpo de Cristo, es Cristo mismo, porque su cuerpo es su "yo mismo".

Como dice Zubiri: Cristo "toma el pan-alimento como principio de su actualidad", supone Alluntis que el "tomar" el pan incluye las palabras "esto es mi cuerpo", para que la afirmación de Zubiri tenga sentido[230]. No creemos que en ningún momento le haya pasado a Zubiri por la cabeza que Cristo consagre el pan meramente tomándolo. De hecho, en el curso de 1971-1972 dice: "Es un tomar el pan con vistas a su consagración"[231].

Además, no le parece legítima a Alluntis, la inferencia de que Cristo, al tomar el pan, lo hace principio de su actualidad y, por tanto, su cuerpo[232]. La inferencia legítima sería para Alluntis la contraria: tomando el pan (con la emisión de las palabras consabidas...) Cristo lo hace su cuerpo y, por tanto, su principio de actualidad. Alluntis no dice por qué cree necesaria esa inversión, pero suponemos que es por propensión a la conceptuación clásica de la presencia eucarística de Cristo basada en la metafísica de la actuidad. Creemos, en cambio, que esa inferencia zubiriana, es perfectamente legítima desde su propia conceptuación de la presencia real de Cristo en la eucaristía, basada en una metafísica de la actualidad.

Se pregunta también Alluntis cómo hay que interpretar que el pan, hecho principio de actualidad de Cristo, es su cuerpo[233]. Como no se puede interpretar —responde él mismo— en el sentido de que las notas del pan se convierten en notas del cuerpo de Cristo, habrá que interpretarlo en el sentido de que el pan es la actualidad, la presencia de Cristo, de forma que las expresiones "el pan es principio de actualidad de Cristo" y "el pan es actualidad de Cristo" serían equivalentes, cosa que, por lo demás, dice Zubiri explícitamente, según Alluntis. "Pero es difícil, si no imposible, aceptar tal equivalencia. El principio de actualidad de Cristo, es decir, su cuerpo, es algo más que su actualidad"[234].

Creemos que el razonamiento de Alluntis no rige pues no se condice con la sucinta exposición de Zubiri. Para empezar, no vemos que Zubiri diga explícitamente que las expresiones "el pan es principio de actualidad de Cristo" y "el pan es actualidad de Cristo" sean equivalentes. Zubiri dice textualmente: "Cristo es el principio intrínseco de su actualidad. Pero por el modo como Cristo quiso hacerse presente, esta actualidad es el pan: toma el pan-alimento como principio de su actualidad"[235]. No vemos aquí una afirmación explícita de equivalencia de frases. Hay sí el signo de "dos puntos" que indica, a nuestro entender, que la frase "esta actualidad es el pan" hay que interpretarla en el sentido de que Cristo "toma el pan-alimento como principio de su actualidad". Y es natural hacerlo así, porque la primera frase no vuelve a aparecer nunca más, mientras que Zubiri repite la segunda frase muchas veces. Pero, además, si analizamos esa especie de ἅπαξ λεγόμενον zubiriano —"la actualidad de Cristo es el pan"— vemos que apunta precisamente a que el pan es Cristo mismo. Supongamos, efectivamente, que alguien está presente, por ejemplo, en una sala y dice: "Esta sala es mi actualidad, o sea, mi estar presente". Sería perfectamente coherente que alguien le comentara: "¿Qué quieres decir con eso de que esta sala es tu actualidad? Tu actualidad en esta sala, como cualquier otra actualidad tuya, concierne a tu realidad: eres tú mismo, desde ti mismo, el que te estás haciendo actual en esta sala. Estás confundiendo esta sala contigo mismo ¿Acaso pretendes decir que esta sala es tu realidad actual, que es 'tú mismo' en cuanto actual?"

Dice Alluntis, finalmente, que en este punto c) Zubiri habla de la actualidad intrínseca de Cristo en el pan, no de su actualidad formal, de la que —según él—

hablará después, aunque relacionándola también con el “tomar” el pan[236]. Por tanto, según Alluntis, en ese punto habría que hablar de la actualidad de Cristo “desde” el pan y no “en” el pan. Pensamos, primero, que en este punto c) Zubiri ya afirma que la actualidad de Cristo en el pan es intrínseca pero de índole singularmente única: por el modo como Cristo ha querido hacerse intrínsecamente presente en el pan, éste es su principio radical de actualidad, o sea, su cuerpo, es decir, Él mismo. Eso, a todas luces, excede una mera actualidad intrínseca de Cristo y la convierte en actualidad formal “para los efectos” (aunque sin serlo *stricto sensu*, porque Cristo es Cristo aun sin eucaristía). En los puntos restantes no hace más que explanar lo que ya ha afirmado. Segundo, aunque Zubiri sólo estuviera hablando de momento de la actualidad de Cristo como actualidad intrínseca, no habría que hablar de la actualidad de Cristo “‘desde’ el pan y no ‘en’ el pan”, sino en todo caso “desde” Cristo y no “en” Cristo, o sea, de su presencia en el pan “desde” sí mismo y no “en” sí mismo.

d) Ahonda Zubiri, a continuación, en el hecho de que Cristo “toma” el pan. “Tomar” —dice— es hacerse presente Él en el pan. Aquí Zubiri no añade más, pero sí lo hace en el curso de 1971-1972[237], donde dice que nunca la teología ha insistido sobre el carácter esencial que tiene el gesto de Cristo de tomar el pan en sus manos[238]; este tomar no es simplemente que cogió el pan para distribuirlo, sino que tiene un sentido mucho más profundo: es un tomar el pan con vistas a su consagración, es el tomar el pan en una o en otra forma para sí.

Por tanto, afirma Zubiri aquí, el modo de ser tomado el pan por Cristo, su modo de hacerse presente en el pan, pertenece formalmente a la actualidad de Cristo en él. Quiere esto decir que el estado de ánimo[239] que Cristo tuvo en la Cena pertenece formalmente a la actualidad de Cristo en el pan. Ahora bien, ese estado de ánimo fue el de su pasión y muerte: “Esto es mi cuerpo entregado por vosotros” (1 Co 11,24; Lc 22,19). De ahí que la presencia real de Cristo en la eucaristía sea “anámnesis”, es decir, repetición (sacramental) de la pasión y muerte de Cristo, y que, por tanto, sea, como éstas, para remisión de los pecados.

e) La actualidad en que consiste la presencia real de Cristo es común a Cristo y al pan-alimento: el pan-alimento queda asumido como principio de actualidad de Cristo, y Cristo es actual en el pan-alimento. “Por el primer aspecto: ‘esto es mi cuerpo’, es decir, ‘esto (el pan aquí) (es) el cuerpo de Cristo (es yo mismo)’. Por el segundo aspecto: ‘mi cuerpo es esto’, es decir, ‘mi cuerpo (Cristo mismo), (es) esto aquí’”[240]. La esencia de la presencia real es esta comunidad de actualidad.

A este propósito Alluntis hace dos observaciones[241].

Comenta ante todo: “otra fórmula más”[242], y se pregunta si ésta coincide con la de la transustantivación. Sin duda, pensamos nosotros. Ahondando en la conceptuación de la esencia de la presencia real como comunidad de actualidad del pan-alimento y de Cristo, Zubiri llega a conceptuar precisamente la esencia de la transustantivación. Observa además Alluntis que en la última parte de su lección Zubiri dirá también que “la razón formal” de la eucaristía es “banquete comunión”. Pensamos que sobre esto hay que aclarar dos cosas. Primera, allí el tema no será la presencia eucarística de Cristo sino el sacramento de la eucaristía, la celebración eucarística. Segunda, Zubiri no dirá que la razón formal de la eucaristía es “banquete comunión” sino “incorporación al cuerpo de Cristo”[243].

En segundo lugar, cree Alluntis que la pretensión zubiriana de que la conversión eucarística es posterior a la presencia real halla dos nuevos obstáculos: “Por una parte, la presencia no se da sin su modo y el modo implica la conversión; por otra, la comunidad de actualidad supone también, parece, la conversión en sentido zubiriano”[244]. Ni una ni otra cosa nos parecen ciertas sino todo lo contrario. Primero, el modo como Cristo ha querido hacerse presente en el pan funda la conversión del pan-alimento en el cuerpo de Cristo. Se-

gundo, la comunidad de actualidad de Cristo y del pan-alimento es precisamente la esencia fundante de la conversión eucarística conceptuada como transustantivación, como hemos visto.

f) Cristo toma el pan como principio radical de su actualidad. Pero —recuerda Zubiri— se trata del pan en cuanto alimento. Y añade: por consiguiente, decir "esto es mi cuerpo" es decir "el alimento soy yo mismo"; y decir "mi cuerpo es esto" es decir "yo mismo soy el alimento". Ambas expresiones —"el alimento soy yo mismo" y "yo mismo soy el alimento"— indican lo que constituye la transustantivación. "Pues bien, ahora vemos que la esencia de la transustantivación es esta actualidad del pan hecha actualidad de Cristo: es *trans-actualización.* El 'trans' mismo lo es de actualidad. El 'trans' es un devenir de actualidad y no un devenir de actuidad"[245].

Le falta ahora a Zubiri tratar precisamente el punto crucial que fundamenta todo lo dicho: cómo toma Cristo el pan-alimento como principio radical de su actualidad. Es lo que trata acto seguido.

g) El cuerpo de Cristo es su principio radical (no sólo intrínseco sino también formal) de actualidad. De ahí que σῶμα signifique "yo mismo". Pero Cristo puede "extender"[246]) su propia actualidad formal, puede "modalizar ulteriormente" su principio formal de actualidad asumiendo el pan-alimento como principio formal de actualidad suyo.

Esto quiere decir lo siguiente, dice Zubiri: Cristo tiene su cuerpo aunque no hubiera eucaristía; el pan-alimento no es el cuerpo formal de Cristo; tampoco Cristo es formalmente pan-alimento; lo que es modalmente idéntico al cuerpo de Cristo es el pan-alimento como principio de actualidad de Cristo[247]: "el pan-alimento como momento de actualidad intrínseca [de Cristo] está fundado en el cuerpo de Cristo como momento formal de la realidad de Cristo. Es la misma actualidad, pero modalizada [en el pan] como alimento"[248]. O sea que Cristo es tan actual, está tan presente, en el pan-alimento como en su persona, pero es actual, está presente, en el pan porque ya es actual, porque ya está presente, en su persona.

A esta altura afirma Zubiri que esta "extensión", esta modalización ulterior, realizada por Cristo es, según él, el punto preciso del misterio de la eucaristía en cuanto misterio[249], que, según ha dicho Zubiri, corresponde al término formal de la ciencia teológica que trata, como se recordará, de conceptuar el misterio para precisar cuál es el punto radical en que se halla lo misterioso del misterio.

Concluye Zubiri esta parte de su lección diciendo que, según él, la llamada "presencia sacramental" está constituida por la presencia real de Cristo en el pan en cuanto actualidad común, o sea, en cuanto que Cristo hace de la actualidad del pan principio de su propia actualidad: "la actualidad del pan en cuanto pan 'significa', en efecto, la actualidad de Cristo en el pan como alimento"[250].

Alluntis hace aquí un comentario que puede darnos pie a ahondar en la comprensión de la exposición de Zubiri[251]. Primero —dice — da Zubiri dos fórmulas de la conversión eucarística distintas pero de contenido equivalente: la conversión eucarística consiste en la conversión del pan-alimento-material en alimento-espiritual, o bien en la conversión de la sustantividad del pan-alimento en la sustantividad de Cristo. Luego Zubiri da otra fórmula: la conversión eucarística es conversión de actualidad, es transactualización: la actualidad del pan es hecha actualidad de Cristo. Entonces se pregunta Alluntis: ¿Difiere la transustantivización de la transactualización? Y responde: ciertamente transactualización y transustantivación no son sinónimas, porque actualidad no es sustantividad; será una consecuencia suya. Y deja ahí la cosa añadiendo únicamente que, "en todo caso, esta multiplicidad de fórmulas para expresar la conversión eucarística puede confundir al lector"[252].

A nuestro entender —insistimos—, Zubiri ha tratado en la primera parte la presencia eucarística de Cristo desde la pers-

pectiva del pan, o sea, ha tratado la *mirabilis conversio* eucarística, puesto que, recordemos, ésta afecta al pan-alimento, no a Cristo: Cristo no se convierte en otra cosa; el pan-alimento sí: se convierte en el alimento espiritual que es el cuerpo de Cristo, Cristo mismo. Esa conversión eucarística la ha conceptuado como "transustantivación": el pan alimento pierde su realidad primaria propia, constituida por su sustantividad, y adquiere la sustantividad del cuerpo de Cristo, la realidad primaria propia de Cristo mismo. Y acababa Zubiri esa primera parte diciendo que la conversión eucarística, la transustanciación es consecuencia de la presencia real de Cristo, está fundada en ésta.

De ahí que en la segunda parte haya tratado de conceptuar la presencia real de Cristo en la eucaristía desde la perspectiva de Cristo, donde halla el fundamento, la esencia de la transustantivación eucarística. Entonces, por pasos contados, ha dicho: 1) la presencia eucarística de Cristo es actualidad y no acto; 2) es actualidad intrínseca y no formal; 3) sin embargo, es una actualidad intrínseca de índole única: en ella Cristo hace del pan-alimento principio radical de su actualidad, es decir, lo hace su corporeidad, por ende su cuerpo y, por tanto, Él mismo; 4) en su virtud, esa actualidad es común a Cristo y al pan alimento: esta comunidad de actualidad es la esencia de la presencia real de Cristo en la eucaristía; 5) volviendo a la perspectiva del pan-alimento, hay que decir, entonces, que la transustantivación es esencialmente transactualización, o sea, la actualidad del pan hecha actualidad de Cristo.

Los dos últimos puntos —la esencia de la presencia eucarística de Cristo y la esencia de la conversión eucarística, fundada en aquélla— necesitan, a nuestro juicio, alguna aclaración. Nosotros vemos las cosas de la manera siguiente. Primero, decir que la actualidad en que consiste la presencia real de Cristo en la eucaristía es común a Cristo y al pan alimento significa que el pan-alimento, al ser tomado por Cristo como principio radical de su actualidad, pierde su actualidad propia y adquiere la actualidad del cuerpo de Cristo, de manera que la misma actualidad (la de Cristo) lo es ahora del pan-alimento y de Cristo mismo. Segundo, decir que la transustantivación es esencialmente transactualización, o sea, la actualidad del pan hecha actualidad de Cristo, significa que Cristo, al hacerse presente en la eucaristía del modo que ha querido hacerlo, toma el pan-alimento como principio radical de su actualidad y con ello hace que la actualidad del pan-alimento sea la actualidad del cuerpo de Cristo (transactualización), fundando esencialmente así la conversión de la sustantividad del pan-alimento en la sustantividad del cuerpo de Cristo (transustantivación). Creemos que acerca de esto último, o sea, de la articulación de la transactualización como esencia fundante de la transustantivación, Zubiri ha dejado a deber un ulterior desarrollo conceptual suyo.

Finalmente, nos parece conveniente abordar dos cuestiones.

De la primera ya hemos hablado. Se refiere a qué tipo de actualidad es la presencia eucarística de Cristo. Dice Alluntis: "Cabe hablar de la actualidad *formal* —no sólo intrínseca— de Cristo en el pan"[253]. Millás dice en cambio: "El texto de Zubiri no resulta suficientemente claro. Algunas frases parecen indicar que la actualidad de Cristo en la eucaristía sería también formal (en sí mismo)[254]. Creo que la intención de Zubiri es afirmar una actualidad intrínseca, pero no formal. Hablando sobre esta cuestión en un curso dado el año 1971, decía Zubiri que se trata de 'actualización intrínseca pero que no es de plasmación formal'[255]. Para la conceptuación del misterio de la eucaristía es suficiente el concepto de actualidad intrínseca: hacerse presente desde sí mismo. Creo que la actualidad formal de Cristo sería actualidad en el cuerpo glorioso"[256].

¿Quién tiene razón? Pues creemos que ambos, porque, a nuestro entender, la presencia eucarística de Cristo es intrínseca *sui generis* y formal *sui generis*: se puede decir que es intrínseca, siempre que se deje claro que Cristo está presente asumiendo como su cuerpo aquello en lo que se hace presente, cosa que no cabe en una

actualidad intrínseca *stricto sensu*; se puede decir que es formal, siempre que se deje claro que Cristo es Cristo aun sin eucaristía, o sea, que Cristo tiene su cuerpo aunque no hubiera eucaristía, cosa que no cabe en una actualidad formal *stricto sensu*. Esa "ambigüedad" es fruto de lo que Zubiri llama "extensión" o "modalización ulterior", que constituye justamente el punto preciso del misterio eucarístico en tanto que misterio.

La segunda cuestión es paralela a la que nos planteábamos al final del punto B). Allí nos preguntábamos si en la transustantivación se pierde o se conserva la condición del pan-alimento-material. Aquí nos preguntamos: ¿En la transactualización se pierde o se conserva la actualidad del pan-alimento-material?

Las expresiones de Zubiri parecen apuntar en ambos sentidos. Por un lado dice que "la actualidad misma es común a Cristo y al pan-alimento"[257]. Entendemos aquí que no hay más que una actualidad, la de Cristo, que es común también al pan-alimento, que no tiene ninguna actualidad propia. Por otro lado dice Zubiri: "La actualidad del pan en cuanto pan 'significa' [...] la actualidad de Cristo en el pan como alimento"[258]. Aquí parece hablar claramente de dos actualidades, la del pan en cuanto pan y la de Cristo.

Pensamos que también aquí la solución es decir que es cierto tanto que se pierde como que se conserva la actualidad del pan-alimento-material. El pan pierde su actualidad de pan-alimento-material en cuanto que, tras ser asumido por Cristo como su principio radical de actualidad, como su cuerpo, no puede tener más actualidad que la de la realidad del cuerpo de Cristo mismo. El pan conserva su actualidad de pan-alimento-material en cuanto "especie eucarística", es decir, en cuanto que, tras la consagración, precisamente por no tener realidad primaria propia, propia sustantividad, constituye la actualidad signitiva de la actualidad del cuerpo de Cristo, principio de vida de los hombres.

IV. Razón formal de la eucaristía

A) Prolegómenos[259]

Repite Zubiri la frase inicial de su lección: la eucaristía es la forma suprema de la vida de Cristo en cada uno de nosotros. En su virtud, dice, la esencia formal de la eucaristía no se agota en la presencia real de Cristo: sin ella no habría eucaristía, es decir, la presencia eucarística de Cristo es el momento radical de la esencia de la eucaristía; pero esta sola presencia no es la razón formal de la eucaristía.

Alluntis hace una digresión sobre el significado del término "formal" en la expresión zubiriana "esencia formal"[260]. Dice que Zubiri usa constantemente en sus escritos —"hasta la saciedad diría yo"[261]— los términos "formal", "formalmente", que significan, según los diversos contextos, "propio, propiamente", "estricto, estrictamente", "esencial, esencialmente", sobre todo esto último. Aquí Zubiri opone radical a formal: "La razón o esencia radical de la Eucaristía, dice, es la realidad de Cristo en el pan; y la razón o esencia formal, se explicará, es la vida de Cristo en cada uno de nosotros"[262]. Considera Alluntis, por tanto, que aquí no se puede identificar "formal" con "esencial", porque, si no, "esencia formal" significaría "esencia esencial", cosa absurda. "Así que esencia radical podrá significar la esencia en su raíz constitutiva y la esencia formal significará la esencia en su ser ulterior o culminación"[263].

Creemos nosotros que en Zubiri "formal" significa, ampliamente, lo perteneciente (esencialmente o no) a algo de por sí, por lo que es en sí mismo, por su propia realidad, a diferencia de lo que pertenece a ese algo por otros motivos[264]. De ahí la profusión del término en los escritos de Zubiri y su polivalencia contextual. Entendemos, entonces, lo siguiente. La expresión "esencia formal de la eucaristía" significa simplemente "la esencia propia de la eucaristía", su esencia, lo que ella es en sí misma, de por sí. Esta esencia de la eucaristía tiene dos momentos o razones

esenciales: una razón radical, sin la cual ni siquiera habría esencia eucarística, que es la presencia real de Cristo en la eucaristía; una razón formal, que es la esencia en cuanto tal de la eucaristía, que es lo que Zubiri va a conceptuar como incorporación a Cristo y con-corporeidad en Cristo.

Dice Zubiri que las palabras de Cristo: "El que no come mi carne y bebe mi sangre no tendrá vida eterna" (cf Jn 6,53-54), ya nos están indicando que en la eucaristía no se trata meramente de la realidad de Cristo en el pan y en el vino (ésta es su razón radical, glosamos nosotros), sino de la realidad de Cristo en el pan y en el vino, como principio de vida para todos, que, por tanto, debe ser comida y bebida (tomad, comed y bebed, son imperativos de Cristo a todos los comensales): ésta es la razón formal de la eucaristía[265]. Se trata de ver ahora en qué consiste.

Porque Cristo está presente en el pan, éste se ha convertido en alimento espiritual, y como tal debe ser comido. Por consiguiente, Cristo es principio de vida por "manducación". "Este vocablo nos resulta en cierto modo un poco tosco para nuestra mentalidad, pero en la de los judíos del tiempo de Cristo no lo era"[266]. ¿Qué es esta manducación?

La respuesta la da la institución de la eucaristía: Cristo dio a comer el pan consagrado en una "cena". Por tanto, la manducación tiene dos momentos esenciales perfectamente distintos: el primero es el nudo hecho de "comer"; el segundo es el hecho de comer reunidos en una cena, en una comida, en un ágape, "reunidos en un banquete", que es la expresión que emplea la Iglesia cuando se refiere a la eucaristía como banquete celestial. Ser "banquete" —afirma Zubiri— es la esencia formal de la eucaristía.

En el curso de 1971-1972, Zubiri tocó, aunque de pasada, el tema de la eucaristía como sacrificio[267]. Decía allí: "Cuantas veces se ha dicho que una cosa es la eucaristía como sacramento [comunión, banquete] y otra cosa como sacrificio se ha formulado una artificiosidad para uso de malas catequesis. Porque lo cierto es que no hay posibilidad alguna de separar, ni en la realidad ni por su razón intrínseca, ninguna de las dos partes"[268]. Y ¿por qué no se pueden separar la dimensión de sacramento y la dimensión de sacrificio de la eucaristía? Porque la eucaristía es la actualización de Cristo, muerto y resucitado, en el pan y en el vino para ser comido y bebido, y nutrir así la vida del cristiano, que es plasmada por Cristo según su muerte y resurrección[269].

O sea que Zubiri decía allí que la eucaristía es sacrificio porque en ella se actualizan todas las acciones de la vida personal de Cristo, es decir, se actualiza Cristo mismo en todas esas acciones suyas, especialmente en esa acción única de su paso por la muerte, por su sacrificio en la cruz al Padre por nosotros, hasta la gloria de su resurrección para nuestra justificación. Pero Cristo no hace esa actualización de su sacrificio pascual por "una especie de alarde metafísico"[270], sino para que su sacrificio pascual sea principio de vida del cristiano, que en el banquete eucarístico come y bebe el cuerpo y la sangre de Cristo sacrificados, quedando de ese modo plasmada su vida también sacrificialmente. En su virtud, el sacrificio eucarístico es inseparablemente banquete eucarístico: es unitariamente banquete sacrificial.

Y añadía Zubiri en el curso de 1971-1972, que la eucaristía no hace el sacrificio de la cruz, ni tan siquiera incruentamente, como una especie de inmolación simbólica: "lo único que se hace es hacer actual el sacrificio de la cruz, sacramentalmente presente"[271].

Volviendo a la presente lección, para conceptuar en qué consiste formalmente la eucaristía como banquete, Zubiri va a analizar sucesivamente dos puntos: qué es banquete y qué es el banquete eucarístico.

B) Qué es banquete[272]

El nudo comer es la esencia radical de un banquete. Pero su esencia formal estriba en esa unidad que es la "comunidad" de los comensales. Éstos pueden estar reunidos en la unidad de un acontecimiento, como los israelitas que conmemo-

ran en el banquete pascual la salida de Egipto.

Pero también pueden estar reunidos en torno a una persona, por amistad o por homenaje, en cuyo caso la comunidad de los comensales se establece en torno a la persona objeto del banquete. De ahí que haya banquete aunque sólo esté esa persona y un comensal. En este tipo de banquete los comensales tienen una común actualidad: todos están presentes entre sí y con la persona objeto del banquete. Esta actualidad común, esta comunidad de actualidad, constituye formalmente el banquete.

Entonces se pregunta Zubiri: ¿qué es esta comunidad? No es mera colectividad, porque comunidad no es un momento aditivo. Comunidad es una común unidad de personas determinada por algo que es común a todas ellas. Esta comunidad puede ser de dos tipos.

Un primer tipo es la "mera comunidad" de personas. En otras partes Zubiri la llama "sociedad"[273]. Aquí las personas forman comunidad sólo en tanto que "otras" personas, sólo en tanto que unas no son las otras. En la mera comunidad unos tienen actualidad común con los otros meramente en tanto que otros. Eso quiere decir que en la mera comunidad las personas entran de un modo "impersonal". Recuerda Zubiri que impersonalidad es algo exclusivo de las realidades personales, porque las realidades no personales jamás podrán ser impersonales: son realidades a-personales.

Hay un segundo tipo de comunidad que es la "comunión personal". Aquí las personas tienen "actualidad común no en tanto que 'otras', sino en tanto que 'personas', siendo cada una en sí misma lo que personalmente es"[274].

C) Qué es el banquete eucarístico[275]

La eucaristía es formalmente "banquete a Cristo, de Cristo y con Cristo"[276]: el alimento espiritual, el cuerpo de Cristo, es comido por cada cual en esa unidad real que se establece entre él y la persona de Cristo. Esta unidad no es una unidad de actuidad —no es una comunicación de sustancias o de notas— es una unidad de actualidad, una común actualidad: Cristo se hace actual en el que recibe la eucaristía y éste se hace actual con Cristo.

La actualidad común de Cristo y de los comensales en la eucaristía no es actualidad común de mera comunidad: el banquete eucarístico no es banquete de mera comunidad, de actualidad común impersonal. La actualidad común de Cristo y de los comensales en la eucaristía es actualidad común de comunión personal: el banquete eucarístico es banquete de comunión personal de los comensales con la persona de Cristo y derivativamente de comunión personal con los demás comensales. El alimento, en cuanto tal, es propio de la mera comunidad; la comunión personal es unidad personal en y por la alimentación.

Así pues, "la actualidad común de los comensales en el banquete eucarístico es unidad personal de todos ellos en la actualidad personal de Cristo"[277]. Ahora bien, el principio radical de la actualidad humana es la corporeidad. Por consiguiente, en la comunión personal de los comensales del banquete eucarístico con Cristo, Cristo es actual en cada uno de ellos por su principio de actualidad, es decir, por su cuerpo. Entonces, los comensales del banquete eucarístico, "al adquirir una actualidad en Cristo, forman, por tanto, cuerpo con Él, y en su virtud su comunión personal con Cristo es precisa y formalmente *incorporación* al cuerpo de Cristo. Y, como todos forman un mismo cuerpo con Cristo, resulta, como nos dice San Pablo, que todos somos *con-corpóreos* en Cristo"[278].

Concluye Zubiri este punto diciendo que la esencia formal de la eucaristía es comunión personal con Cristo y que la esencia de esa comunión personal con Cristo es incorporación al cuerpo de Cristo; y, como el cuerpo humano es el principio radical de actualidad de la realidad humana, del "yo mismo", la incorporación al cuerpo de Cristo consiste en que cada comensal del banquete eucarístico es "yo mismo", siéndolo en y por el "Yo mismo"

de Cristo: “todo cristiano es otro Cristo”[279].

Considera Alluntis muy evangélica e “inspiracional” la importancia esencial que atribuye Zubiri al carácter agápico de la eucaristía, a veces olvidado o poco resaltado: no hay que concebir la presencia real eucarística sólo como algo que está ahí, prescindiendo de la presencia de Cristo en el creyente y en la comunidad de los creyentes; “la Eucaristía fue instituida para que, mediante el banquete sacramental, Cristo habite más íntimamente en cada fiel y en toda la comunidad de los comensales”[280]. No obstante, Alluntis plantea tres interrogantes sobre la aplicación zubiriana del concepto de actualidad a las doctrinas de la incorporación del cristiano a Cristo y de la con-corporeidad de los cristianos en Cristo[281].

a) Se pregunta Alluntis, en primer lugar, si cabe fundar esas doctrinas —a no ser análogamente— en el cuerpo “físico” humano en cuanto principio de la actualidad humana. Nosotros respondemos que sí, en virtud de la distinción zubiriana de los tres sub-momentos del cuerpo físico humano. Creemos que sí sería improcedente fundar la incorporación a Cristo y la con-corporeidad en Cristo en el cuerpo en tanto que organización y configuración; ahí sólo cabe la analogía teológica. Nos parece en cambio legítimo realizar esa fundamentación en el cuerpo “físico” humano en cuanto estricta corporeidad, o sea, meramente en cuanto principio radical de la actualidad de la realidad humana entera (“yo mismo”), que es lo que hace Zubiri.

b) En segundo lugar se pregunta Alluntis si esas realidades de la incorporación y concorporeidad no derivan del bautismo, aunque la eucaristía las desarrolle. Sin duda alguna. Enseguida va a decir Zubiri en la conclusión de su lección que la vida de Cristo se constituye sacramentalmente en cada uno de nosotros “sobre todo” en la eucaristía[282]. En el curso de 1971-1972, Zubiri trató sistemáticamente del bautismo en cuanto iniciación de la incorporación del hombre a Cristo y de la eucaristía en cuanto plenitud de la misma[283].

c) Por último se pregunta Alluntis si no hay una cierta infravaloración o “infraentización” de esas altas realidades paulinas al radicarlas en la actualidad, aunque al final se salte de la unidad de actualidad a la unidad de cuerpo. No lo creemos así. Creemos por el contrario que la conceptuación de la incorporación a Cristo y de la con-corporeidad en Cristo en la línea de la actualidad, del cuerpo en cuanto principio radical de la actualidad humana, les atribuye estricta entidad metafísica, evitando las dos interpretaciones teológicas improcedentes de esas realidades paulinas: la interpretación meramente metafórica y la interpretación material crasa.

* * *

Termina Zubiri su lección recordando que desde el comienzo decía que no pretendía decir nada nuevo sobre la eucaristía, sino únicamente conceptuar a su modo lo ya sabido[284]. Su conceptuación de la eucaristía, forma suprema de la constitución sacramental de la vida de Cristo en cada uno de nosotros, se basa fundamentalmente en tres conceptos: sustantividad, actualidad, corporeidad, conceptos que llevan directamente a la teología paulina. Y Zubiri ofrece esta frase sintética de su conceptuación eucarística: “La vida de Cristo en nosotros es una vida que emerge de Cristo (alimento) por transsubstantivación, en forma de actualidad corpórea que consiste formalmente en la incorporación a Cristo”[285].

Al final hace Zubiri una referencia a la oración del padrenuestro. En ella Cristo nos enseñó a pedir al Padre el pan de cada día. Este pan es ciertamente el pan del sustento material, dice Zubiri. Pero añade que, puesto que Cristo dijo también —citando el Deuteronomio— que no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios[286], y que quien no come su carne y bebe su sangre no tendrá vida eterna[287], el sentido del padrenuestro no queda falseado si pedimos al Padre: el pan de cada día dánosle hoy, el pan de tu palabra, el pan de la eucaristía, y el pan del sustento material. “La unidad

intrínseca de estos tres momentos del pan constituye la esencia formal estructural de la vida de Cristo en nosotros, la esencia formal estructural de la eucaristía”[288]. O sea —entendemos nosotros—: el pan material, por la palabra de Cristo, se convierte en su cuerpo, pan de vida eterna.

Tratemos ahora de exponer y de valorar la crítica que hace Sayés al texto de Zubiri.

1) En la introducción de su artículo, afirma Sayés que, según Millás, esa conceptuación de Zubiri puede ser cuestionada, pero sólo desde su propia filosofía, pues se trata de una cuestión estrictamente filosófica; Sayés opina, en cambio, que la conceptuación de Zubiri puede ser juzgada también desde la fe, que es lo que va a hacer primero[289].

Nos parece que Sayés tergiversa las palabras de Millás, que son textualmente éstas: “La conceptuación de la presencia real como transactualización y transustantivación [...] ciertamente [...] podrá y deberá ser cuestionada. Pero a mi juicio, si la crítica se hace con rigor, deberá dirigirse en primer lugar a la filosofía zubiriana, en concreto, a la concepción de inteligencia sentiente. De ella proceden los conceptos de actualidad y sustantividad. A mi modo de ver, en este punto la concepción zubiriana es convincente. Pero se trata de una cuestión estrictamente filosófica”[290].

Lo que dice Millás, a nuestro entender, es que hay que cuestionar la conceptuación de Zubiri dirigiendo la crítica “en primer lugar” (no “sólo”) a la filosofía zubiriana y, en concreto, a la concepción de inteligencia sentiente; a él ésta le convence, pero reconoce que la cuestión de la concepción zubiriana de la inteligencia sentiente (no la conceptuación zubiriana de la presencia eucarística de Cristo) es una cuestión estrictamente filosófica.

2) Después de su exposición de la conceptuación zubiriana de la presencia real de Cristo en la eucaristía, se pregunta Sayés si cuadra con la enseñanza del Magisterio; su respuesta es: “Pensamos que a ella se le pueden hacer los mismos reproches que hacíamos, años atrás, a la postura fundamentada en la fenomenología”[291]. Su argumentación es doble. Se refiere primero a la transustantivación y luego a la transactualización.

a) Según Zubiri —dice Sayés— el cambio experimentado por el pan consiste en que de alimento material se convierte en alimento espiritual. Pues bien, eso no es en realidad un cambio, sino la superposición de un sentido sobrenatural a otro natural que no desaparece. En efecto, la condición real del pan es ser pan-alimento material; ahora bien, esa condición, su sentido natural, permanece totalmente después de la consagración, no cambia: un hombre hambriento podría alimentarse materialmente del pan consagrado[292].

A nuestro entender, Sayés tergiversa la exposición de Zubiri. Según éste, el cambio experimentado por el pan no consiste en la mera conversión del pan de alimento material en alimento espiritual, sino que consiste en la transustantivación del pan-alimento, que es un cambio de realidad y no una mera superposición de sentidos ni de condiciones.

En la metafísica de Zubiri, el sentido y la condición no son dimensiones fenomenológicas, como parece indicar Sayés cuando afirma que a la conceptuación zubiriana de la conversión eucarística se le pueden hacer los mismos reproches que a la postura fundamentada en la fenomenología. Las cosas-sentido no son algo intencional o subjetivo o fenoménico, sino algo real, aunque su realidad sea de índole distinta de la realidad de las cosas-realidad. Las cosas-sentido son siempre y sólo cosas-realidad que, precisamente en virtud de su nuda realidad, tienen condición real suficiente para constituir, como parte de la vida humana, una sustantividad propia, una determinada realidad llamada cosa-sentido[293].

Parece que Sayés tampoco ha comprendido bien la conceptuación zubiriana de la sustantividad. Sugiere, en efecto, que Zubiri entiende la realidad como “conjunto de notas o propiedades que forman un sistema”[294]. No es así. Eso es únicamente el primer momento de un sistema: su con-

junto concatenado o conexo de notas posicionalmente interdependientes; lo que constituye formalmente una realidad es ese primer momento en cuanto suficiente para constituir el segundo momento del sistema: una unidad clausurada y total propia, una determinada cosa real[295].

Por consiguiente, según la conceptuación zubiriana, la conversión eucarística consiste en que, tras la consagración, el pan-alimento pierde su sustantividad, o sea, su realidad primaria propia, su unidad real clausurada y total, su realidad *simpliciter* y, por la presencia de Cristo, adquiere la sustantividad, la realidad primaria propia del cuerpo de Cristo. De ese modo, del pan se conserva —sin sustantividad propia y en la sustantividad de Cristo— su sistema completo de notas y su condición de pan-alimento-material, como signo sacramental del alimento de vida eterna que es el cuerpo de Cristo.

Pensamos que si, estando así las cosas, aún se considerase válido el argumento de Sayés, también habría que considerarlo válido contra la conceptuación clásica de la conversión eucarística e incluso contra el dogma mismo de la transustanciación. Alguien podría decir, por ejemplo: según el dogma, el cambio experimentado por el pan consiste en que la sustancia, o sea la realidad fundamental del pan, se convierte en la sustancia, en la realidad fundamental del cuerpo de Cristo[296]; pues bien, eso no es en realidad un cambio, sino la superposición de un sustancia sobrenatural a otra natural que no desaparece; en efecto, la sustancia, la realidad fundamental natural del pan es ser alimento material[297]; ahora bien, esa sustancia permanece totalmente después de la consagración, no cambia: un hombre hambriento podría alimentarse materialmente del pan consagrado.

La conceptuación clásica renovada —o sea no hilemórfica, no aristotélico-tomista—, como es la del propio Sayés, obviamente dice que eso no es cierto, sino que hay un verdadero cambio de realidad, porque la realidad fundamental del pan —como la de todas las cosas— está constituida por su sustancia, entendida como la autonomía ontológica, el ser en sí, la realidad objetiva, la subsistencia propia que tiene el pan antes de que lo captemos como tal en la aprehensión y después de captarlo[298], y, tras la consagración, el pan pierde su sustancia, o sea, su ser propio, su identidad real, su subsistencia propia, que el Verbo creador convierte en la substancia, en la subsistencia de su cuerpo[299]; en su virtud, del pan no queda más que la sola apariencia[300].

Esta conceptuación debe explicar, entonces, en qué consiste metafísicamente lo sólo aparente y cómo lo meramente aparente puede alimentar material y realmente a alguien. Lo explica indirectamente al decir: tras la consagración, el pan ya no tiene identidad real de pan, pero físicamente, en el campo de la física, no ha cambiado nada; la figura exterior o física del pan participa del ser y de la subsistencia del cuerpo de Cristo y queda como signo real y verdadera mediación de la realidad del cuerpo de Cristo[301].

Pues bien, estas mismas cosas "ya sabidas" son las que Zubiri ha conceptuado "a su modo"[302] como transustantivación. Así pues, a nuestro entender, el cambio experimentado por el pan es un cambio de realidad fundamental y no la superposición de un sentido-condición sobrenatural a otro natural que no desaparece, como afirma Sayés.

Insistimos una vez más. La realidad fundamental del pan-alimento —como la de todos las cosas-sentido— está constituida por su sustantividad. Después de la consagración, el pan-alimento pierde su sustantividad natural, o sea, su realidad primaria propia, y, por la presencia de Cristo, adquiere la sustantividad del cuerpo de Cristo; en su virtud, del pan queda —sin sustantividad propia y en la sustantividad de Cristo— su condición de pan-alimento-material, como condición signitiva del cuerpo de Cristo, alimento espiritual, principio de vida eterna.

b) En segundo lugar —afirma Sayés—, la extensión de la actualidad del cuerpo de Cristo al pan es algo que ocurre también en los demás sacramentos; en el bautismo, por ejemplo, Cristo toma el agua para

extender su actualidad; ahora bien, la presencia de Cristo en la eucaristía es una presencia por el ser y, por tanto, irreductible a su presencia en los otros sacramentos, que es una presencia por acción[303].

Pensamos que aquí, por parte de Sayés, hay una tergiversación más clara aún de la conceptuación zubiriana de la presencia eucarística de Cristo como transactualización. La "extensión" que constituye según Zubiri el punto preciso del misterio eucarístico en cuanto misterio, consiste en que Cristo extiende su propia actualidad formal asumiendo, por modalización ulterior, el pan-alimento como su principio radical de actualidad, como su propio cuerpo, como Él mismo. Esto, a todas luces, es una actualidad de Cristo única e irreductible a su actualidad en los demás sacramentos: es obvio que en el bautismo, por ejemplo, Cristo no hace del agua su principio radical de actualidad, su propio cuerpo.

Concluye Sayés su valoración negativa de la conceptuación zubiriana de la presencia real de Cristo en la eucaristía afirmando que no se puede prescindir del concepto de sustancia entendida como la autonomía ontológica, la subsistencia propia de las cosas antes y después de su aprehensión, y que por eso la Iglesia ha apelado siempre al cambio de sustancia en la cuestión de la conversión eucarística, admitiendo sí que las especies tienen un significado nuevo, pero porque, en virtud del cambio de sustancia, contienen una nueva realidad ontológica[304].

Como no puede ser de otra manera, Zubiri no tiene ningún problema con el lenguaje empleado por el magisterio. Es que, para Zubiri, el problema no estriba en modo alguno en que el magisterio hable de sustancia, de realidad ontológica, de transustanciación, etc., en lo concerniente al misterio eucarístico. El problema, para Zubiri, es otro: "De la misma manera que el concilio de Nicea y el concilio de Calcedonia dejan al margen el sentido filosófico de los términos que emplean y, por consiguiente, abren el campo donde la conceptuación teológica puede legítimamente intentar de diversas maneras conceptuar el dato revelado y el dogma definido, así también la idea de la transubstanciación (todo lo apta que se quiera, pero que no puede ser tomada filosóficamente) deja abierto el campo dentro del cual uno puede (naturalmente con muchas posibilidades de estrellarse, pero de una manera por lo menos sincera y leal) tratar de conceptuar en qué consiste la índole de ese dato revelado"[305].

Conclusión

Consideramos que el intento zubiriano de una nueva conceptuación de la presencia eucarística de Cristo deja "transparecer suficientemente la fe integral en el dato revelado, y en el dogma eclesiástico"[306], o, si se quiere, que "cuadra [...] con lo que la Iglesia enseña"[307]. Y lo valoramos positivamente desde el punto de vista filosófico-teológico, al menos por cuatro motivos.

Primero, pensamos que los conocimientos físico-químicos modernos, así como han llevado a superar el hilemorfismo en lo concerniente a la conceptuación metafísica del misterio eucarístico, llevan también a superar el empleo del concepto filosófico de sustancia, como dice Zubiri. Su conceptuación de lo real como sustantividad nos parece acorde con los conocimientos científicos actuales de la realidad y adecuada para conceptuar la conversión eucarística.

Segundo, nos parece que la conceptuación zubiriana de las "cosas-sentido" logra describir adecuadamente la unidad metafísica entre nuda realidad y sentido, y con ello evita tanto una interpretación meramente fenomenológica como una interpretación cosista del sentido de lo real en cuanto parte de la vida humana y, por tanto, de la dimensión signitiva de los sacramentos.

Tercero, creemos que las dimensiones metafísicas de la actualidad de lo real y de la corporeidad humana como principio radical de la actualidad del hombre, descritas por Zubiri, aportan elementos nuevos e importantes al elenco de conceptos adecuados para la conceptuación teológica

del misterio eucarístico así como de los demás misterios de fe.

Cuarto, nos parece que la conceptuación zubiriana de la presencia eucarística de Cristo abre un nuevo camino a la interpretación teológica de una verdadera función sacramental de las especies eucarísticas.

De todos modos no vamos a ser más zubirianos que Zubiri. Respecto a su propuesta de justificación intelectiva de la realidad de Dios, dice: "Se han intentado nuevas pruebas [de la existencia de Dios] precisamente porque las anteriores, por una razón o por otra, no parecían del todo satisfactorias. Y claro está no pienso que esté exenta de esa condición la prueba que aquí he esbozado. [...]. Estimo que es rigurosamente concluyente (si no, no la hubiera propuesto) pero como todas las demás pruebas está sometida a discusión"[308]. Estamos seguros de que opinaba lo mismo —y nosotros lo hacemos con él— respecto a su conceptuación teológica de la presencia real de Cristo en la eucaristía.

Notas

1 La primera parte del curso, titulada "El hombre y Dios", dio lugar al libro sobre el que Zubiri estaba trabajando cuando le sobrevino la muerte y que se publicó póstumamente, editado y presentado por Ignacio Ellacuría: X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Madrid 1984 [= HD]. La segunda parte del curso, que llevaba por título "Religión y religiones", constituye gran parte del material recogido en uno de los volúmenes de inéditos zubirianos, preparado y presentado por Antonio González: X. Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones,* Madrid 1993 [= PHR].

2 La trascripción de estas lecciones constituye la estructura fundamental del volumen de inéditos zubirianos editado y presentado por Antonio González: X. Zubiri, *El problema teologal del hombre: cristianismo*, Madrid 1997 [= PTC] 87-396; 423-486. Zubiri ya había abordado los mismos temas teológicos en otro curso de 10 lecciones, ofrecido en 1967 y titulado "Reflexiones filosóficas sobre algunos problemas de teología".

3 Cf. PTC 357-396.

4 Cf. Pablo VI, cart. encicl. *Mysterium Fidei* [= MF], "Acta apostolicae sedis" [= AAS] 57 (1965) 753-774.

5 Cf. J. A. Sayés, *La presencia real de Cristo en la eucaristía*, Madrid 1976 [= PRC] 27-83. Esta obra sintetiza la tesis doctoral del autor en la Gregoriana: cf. Id., *Presencia real de Cristo y transustanciación. La teología eucarística ante la física y la filosofía modernas*, Burgos 1974. Tras exponer las vicisitudes del hilemorfismo, sobre todo entre los años 1930-60, y su repercusión en la teología de la presencia eucarística (cf. PRC 5-27), el autor realiza un minucioso resumen y análisis de los nuevos intentos de interpretación de dicha presencia desde las conceptuaciones religiosa, fenomenológico-existencial y personal de la realidad (cf. PRC 27-83).

6 Cf. MF 2, AAS 57 (1965) 756.

7 Cf. MF 2, AAS 57 (1965) 755.

8 Cf. MF 3, AAS 57 (1965) 757-758.

9 Cf. MF 5, AAS 57 (1965) 764.

10 Cf. MF 6, AAS 57 (1965) 766. Dos años más tarde, en mayo de 1967, la Sagrada Congregación de Ritos publicó la instrucción *Eucharisticum Mysterium* sobre el culto del misterio eucarístico (cf. AAS 59 [1967] 539-573). Respecto a la presencia eucarística de Cristo dice únicamente: "Bajo las especies eucarísticas [...], de modo único, está presente Cristo entero e íntegro, Dios y hombre, substancialmente e ininterrumpidamente. Tal presencia de Cristo 'se llama real, no por exclusión, como si las otras no fueran reales, sino por antonomasia' (MF 5, AAS 57 [1965] 764)" (cf. Sagrada Congregación de Ritos, instr. *Eucharisticum Mysterium*, AAS 59 [1967] 547).

11 Cf. PRC 89. El autor expone como ejemplo más conocido el estudio de Schillebeeckx dedicado a la presencia de Cristo en la eucaristía, así como la aportación de Durrwell, quien opta por tomar distancias de la consideración directamente filosófica de la cuestión para abordarla desde la perspectiva del misterio pascual de Cristo y de su parusía (cf. PRC 90-123).

12 Cf. PRC 124-151.

13 La lección está publicada en: *Universitas, theologia, ecclesia* I. Volumen conmemorativo del centenario de la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto, Bilbao 1981, 41-59; en: "Estudios eclesiásticos" 216-217 (1981) 41-59; y en: PTC 397-421.

14 Cf. F. ALLUNTIS, *Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía de Xavier Zubiri*: "Estudios Eclesiásticos" 63 (1988) [= RXZ] 285-312. El Padre Félix Alluntis Learreta O.F.M. ha fallecido hace algunos años. Desde aquí nuestro póstumo reconocimiento; J. L. CERCÓS, *La eucaristía en las postrimerías del siglo XX*: "Studium" 37 (1997) [= EPS] 499-506; J. M. MILLÁS, *Zubiri y la Eucaristía. La aplicación de los conceptos de actualidad y sustantividad a la teología de la Eucaristía*: "Gregorianum" 81 (2000) [= ZE] 249-285; J. A. SAYÉS, *La transubstanciación en Zubiri: ¿Realismo o fenomenología?*: "Ciencia Tomista" 127 (2000) [= TZ] 393-414; reimpreso en BENAVENT VIDAL, E. — MORALI, I. (eds.), *Sentire cum Ecclesia. Homenaje al padre Karl Josef Becker, SJ*, Valencia 2003, 379-399.

15 Seguiremos el texto publicado en "Estudios eclesiásticos" 216-217 (1981) 41-59, citando meramente RTE y la página.

16 Cf. PTC 357-396.

17 Cf. CONC. ECUM. VAT. II, const. dogm. *Dei Verbum*, 8: AAS 58 (1966) 821.

18 PABLO VI, *Solemnis professio fidei* (30 junio 1968) 25: AAS 60 (1968) 442-443: JUAN PABLO II, cart. encicl. *Ecclesia de eucharistia*, 15, AAS 95 (2003) 443.

19 Cf. RTE 41-42.

20 RTE 41.

21 Cf. PTC 339-351; cf. J. M. MILLÁS, *Zubiri y los sacramentos*: "Gregorianum" 82 (2001) 299-323.

22 O sea, un estar presentes esas acciones en los signos sacramentales. En la segunda parte de la lección se explicará qué es actual, actualidad, actualización, etc.

23 RTE 41.

24 Cf. PTC 93-94; cf también: ID., *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid 1987 [= NHD], 461.

25 Cf. X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid 1980 [= IRE]; ID., *Inteligencia y logos*, Madrid 1982 [= IL]; ID., *Inteligencia y razón*, Madrid 1983 [=IR].

26 PTC 10. Quien lo afirma es Antonio González, editor y presentador del libro, y como él piensan otros muchos especialistas en el pensamiento de Zubiri.

27 Cf. IR 64.

28 Cf. IR 65. Zubiri usa el término "conceptuación" en sentido amplio, como sinónimo de intelección racional.

29 IR 65.

30 PTC 94.

31 RTE 41.

32 Cf. HD 210-222; 296-304; cf. H. C. GUDIEL GARCÍA, La fe según Xavier Zubiri. Una aproximación al tema desde la perspectiva del problema teologal del hombre, Roma 2006; F.-X. SOTIL, Essenza formale dell'atto e del termine della fede, secondo il pensiero di Xavier Zubiri: *The Xavier Zubiri Review* 5 (2003), 69-86.

33 Cf. HD 222-296.

34 RTE 41.

35 Cf. PTC 21-35.

36 RTE 41.

37 RTE 41.

38 Para griegos y medievales lo más profundo y radical de todas las cosas (Dios incluido) es el "ser en cuanto ser". Para los modernos es "ser verdad" (ser verdad evidente [Descartes]; ser verdad objetiva analítica [Leibniz]; ser verdad objetiva sintética [Kant]; ser verdad absoluta [Hegel]).

39 RTE 41-42.

40 RTE 41.

41 RTE 41.

42 Cf. X. ZUBIRI, *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid 1992 [=SSV], 181. Observa Alluntis que al lector le hubiera interesado seguramente un resumen breve pero detallado del contenido de ese dogma, "sobre el que modernamente no todos los teólogos, me parece, coinciden" (RXZ 286). Ese resumen sí lo hace Zubiri en el curso de 1971-1972: cf. PTC 363-373.

43 RTE 42. Aquí emplea Zubiri el término "hecho" en sentido amplio, como sinónimo de "dato", en este caso del dato revelado. En sentido estricto, hecho, a diferencia del mero *positum*, es para Zubiri lo real actualizado en la intelección racional que por su propia índole "es observable para cualquiera" (cf. IR 180-185).

44 Cf. RTE 42-43.

45 RTE 43.

46 "Yo mismo" expresa en la antropología metafísica de Zubiri la unidad del ser y de la realidad personal del hombre, "la realidad humana siendo" (cf. HD 56-59).

47 "En otros pasajes [de Eurípides], sin embargo, el término [*sôma*] designa ya con mayor claridad la *persona* en su conjunto (Eur., *Andr.* 315: *Tro.* 201; *Hec.* 301). Incluso aparece en lugar del pronombre reflexivo" (E. SCHWEIZER, *Sôma ktl.,* en AA. VV., *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1981, vol. XIII, col. 613).

48 Por ejemplo Rm 6,12: "Si en los vv. 13.16 en lugar de *sôma* aparece el pronombre reflexivo [...] eso muestra que en el contexto *sôma* designa al hombre en su totalidad y no como una parte que pueda desvincularse del yo verdadero y propio" (E. SCHWEIZER, *Sôma ktl.,* en AA. VV., *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1981, vol. XIII, col. 712).

49 RTE 42.

50 Cf. IL 154-158.

51 RTE 43.

52 RTE 43.

53 Cf. IL 157-161.

54 Virgil, *Aeneid*, IV:569.

55 RTE 156-157.

56 RTE 43.

57 Cf. RXZ 287.

58 RXZ 287.

59 RTE 42.

60 RTE 42.

61 RTE 43

62 RTE 44.

63 Cf. RTE 44.

64 En esta misma lección se referirá Zubiri al "estar siendo": cf. RTE 51.

65 SE 130.

66 Cf. RTE 43.

67 RXZ 287.

68 Sto. Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, III, q. 75, a. 8.

69 Missale Romanum, *Editio typica tertia*, Vaticano 2002, 595.

70 Cf. RTE 43.

71 RTE 43.

72 RTE 43.

73 RTE 43.

74 RXZ 287.

75 SAN BUENAVENTURA, *In IV Sent.*, Dist. 13, a. 2, q. 2: *Opera omnia*, vol. IV, Quaracchi 1889, 308.

76 RXZ 287-288.

77 Cf. RXZ 287.

78 STO. TOMÁS DE AQUINO, *In 4 Sent.*, Dist. 9, q. 1, a. 2, sol. 3. Tanto es así que más adelante recuerda Sto. Tomás: "Aquel por cuya negligencia sucede que un ratón coma las especies, según los cánones debe hacer penitencia durante cuarenta días; y si se puede coger el ratón, hay que quemarlo y echar sus cenizas en el sumidero sacro" (*In 4 Sent.*, Dist. 13, q. 2, a. 3, ex).

79 Por ejemplo: Guidmundo (cf. *De corp. et sang. Christi*, lib. 1, 3), Pseudo-Abelardo (cf. *Epitome Theol. Christ.,* c. 29), Pedro Lombardo (cf. *In IV Sent.*, Dist. 13), Alano de Lille (cf. *De fide cathol. contra haeret.,* c. 57), Inocencio III (cf. *De mysterio missae,* lib. 3, c. 11 y *De sacro altaris mysterio*, lib. 4, c. 11), Juan Teutónico (cf. *Glossa ordinaria in Decretum*, III, d. 2, can. 93).

80 Cf. STO. TOMÁS DE AQUINO, *In 4 Sent.*, Dist. 9, q. 1, a. 2, sol. 3. Véase también: ID. *Summa Th.*, III, q. 80, a. 3, ad 3.

81 H. DENZINGER – A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum,* Barcelona 1967 [= DS], 1102. Se trata de la carta de los cardenales de la inquisición a los arzobispos de Tarragona y Zaragoza (8 agosto 1371) que condena los errores de Pedro de Bonageta y de Juan de Latone, quienes en la segunda mitad del siglo XIV volvieron a defender las opiniones teológicas de Inocencio III, san Buenaventura, etc., que ya habían sido abandonadas casi completamente.

82 Cf. RTE 43-44.

83 RTE 43. A esta altura adelanta Alluntis: "Esta es una de las fórmulas con las que Zubiri describe la conversión; aparecerán otras. ¿Son sólo distintas en palabras? *A priori* sería lógico pensarlo; lo veremos" (RXZ 288).

84 Cf. PTC 340-351.

85 PTC 345-346.

86 Cf. RTE 44.

87 RTE 44. La "virtud dinámica" que menciona Zubiri se refiere a lo que explicó en su curso de 1971-1972: Ratramno (s. IX) afirmaba

que la presencia eucarística de Cristo consistía en la presencia del cuerpo espiritual de Cristo glorioso que, según él, consistía en una especie de *virtus divina.* Dos siglos después, Berengario de Tours rehabilitó la idea dinámica de Ratramno sobre la presencia eucarística (cf. PTC 366-369). Posteriormente Calvino enseñó que Cristo está presente en la eucaristía de forma dinámica o virtual, en el sentido de que el pan recibe una irradiación de la virtud del cuerpo de Cristo.

88 Cf. X. ZUBIRI, *Sobre la esencia* (primera edición en Alianza Editorial), Madrid 1985 [= SE], 11-13.

89 SE 12-13.

90 RTE 44.

91 Cf. RTE 44-46.

92 RTE 44.

93 Cf. sobre todo: SE 135-174, 287-299; IRE 201-207; HD 18-22.

94 Cf. SE 104.

95 Sobre el estado constructo semítico cf. SE 289-290.

96 SE 146.

97 Cf. RXZ 290-291. En la misma línea, dice Cercós en otro artículo suyo: "Desde Santo Tomás, el análisis que Zubiri hace de la substancia [en sus obras en general] es francamente insuficiente: no es que ésta no sea, en algún modo sujeto, o que no tenga el ser por sí misma; sino que quedarse ahí no agota su razón completa. Por consiguiente, es fácil desprestigiar algo cuando no se toma en toda su riqueza ni se comprende en su orden propio" (J. CERCÓS, *Substancia y substantividad: Tomás de Aquino y X. Zubiri,* "Anuario Filosófico" 23[1990], 20).

98 Cf. *Metafísica,* IV, 2.

99 RXZ 290-291. Añade Alluntis otros elementos de la metafísica de Aristóteles. He aquí algunos: La sustancia, en cuanto sentido primario del *ón* es la "sustancia primera", es decir, la singular, la individual, la única que existe, no la "sustancia segunda", abstracta y universal, inexistente. En otros textos parece dar la primacía a la *oủsía* universal o segunda. Fr. Copleston ha solucionado esa aparente contradicción que ven en ello J. Hirschberger y otros, así como la presunta aporía de que la *oủsía* signifique la sustancia singular y, sin embargo, la metafísica como toda ciencia verse sobre lo universal (*Historia de la filosofía* I, Barcelona 1969, 305-306). En otro lugar, en vez del término *oủsía,* Aristóteles usa la expresión *tò tí ẻstin,* que significa quididad o esencia, concebida como *tò de tí,* es decir, "determinada", concreta; y contrapuesta a los accidentes, que "no tienen existencia propia" (*Metafísica,* VII, 1). A la quididad o esencia la hace consistir frecuentemente en la forma. La sustancia —la quididad, la forma— es inmutable: el "ser en sí", en medio de sus cambios, permanece hasta que se corrompe o muere; entonces hay "mutación o cambio sustancial".

100 Cf., por ejemplo, X. ZUBIRI, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental,* Madrid 1995[2] [= PFM], 53-63.

101 Lo afirma Ignacio Ellacuría: SH xxi.

102 SH 447.

103 Cf. RXZ 291-292.

104 Cf., por ejemplo, SE 76 y 91-93.

105 Alluntis tampoco está de acuerdo con Zubiri cuando éste descarta, por dos motivos, que los géneros y diferencias aristotélicos equivalgan a las notas como él las concibe: primero porque Aristóteles habla de sustancia y no de sistema, y segundo, porque la ordenación aristotélica de las "notas" es una ordenación de "aspectos" (conceptos, no realidades) que encima se incluyen unos a otros (notas "incompletas") (cf. SE 143). Dejando a un lado que cabría decir algo sobre la interpretación que hace Zubiri de Aristóteles, dice Alluntis que según la tradición aristotélica posterior: 1º las notas de la sustancia individual forman un sistema; 2º los géneros y diferencias (los conceptos abstractos en general y sus notas) reflejan y expresan lo real extramental que existe en forma individualizada; 3º se trata de notas completas: "cuando en el árbol de Porfirio se dice que el hombre es una sustancia corpórea, viviente, sensitiva, etc., 'viviente' no es una nota incompleta, no quiere decir vida sin más (en cuyo caso sería incompleta), significa vida vegetativa" (RXZ 292). El tema nos llevaría muy lejos. Digamos, de todos modos, que el párrafo de Zubiri al que alude Alluntis presupone la exposición de la conceptuación aristotélica de la esencia (como correlato real de la definición) hecha páginas antes por Zubiri (cf. SE 75-94). Creemos que allí queda claro: 1 º Zubiri conoce y expone lo que nos recuerda Alluntis de la metafísica clási-

ca; 2 º en todo ello "hay una innegable primacía de la unidad conceptiva sobre la unidad física individual, hasta el punto de que ésta queda sin ser formalmente esclarecida, y en el fondo ni tan siquiera planteada como problema" (SE. 89). Pensamos, por cierto, que esa primacía de lo conceptivo transparece en las expresiones de Alluntis cuando nos habla por dos veces de lo real "extramental".

106 Cf. RXZ 289.

107 Cf. SE 143-174. Alluntis cita siempre esta obra según su cuarta edición en la "Sociedad de Estudios y Publicaciones" cuya numeración de páginas, como es sabido, es diferente (n = n+4) a la de la *editio princeps* de 1962 y de sus tres primeras reediciones. Nosotros citaremos las referencias de Alluntis a esta obra según la primera edición en Alianza Editorial, que ha recuperado la numeración primitiva.

108 Cf. RXZ 289.

109 IRE 131.

110 Cf. RXZ 292-293.

111 RXZ 292-293.

112 Cf. RXZ 293.

113 Cf SE 322.

114 RXZ 293.

115 Cf. SE 322-344.

116 SE 335.

117 Cf. RTE 46-47.

118 Cf. SE 106; PTC 374.

119 HD 19.

120 HD 19.

121 Cf. RXZ 294.

122 Cf. RXZ, nota 13: "Los minerales, las montañas, las galaxias, los seres vivos, los hombres, las sociedades, etc., son cosas reales", pues actúan sobre las demás cosas, y es la actuación el criterio para conocer si algo es real. "A estas cosas se contraponen otras, tales como una mesa, la hacienda agraria, etc. Estas [...] no actúan sobre las demás cosas por su carácter formal de mesa o de hacienda. Este carácter no es, pues, una propiedad real suya, no es un momento de su realidad. En su virtud, estas cosas en su carácter formal y propio de mesa o hacienda no son formalmente cosas reales. Son justo 'otra cosa' [...] son 'posibilidades' de vida" (SE 104-105).

123 SE 105.

124 RTE 47.

125 Cf. SE 171-173.

126 RXZ 294-295.

127 IRE 204.

128 Puntualiza Zubiri entre paréntesis: "Aquí tomo constitución y constitutivo en su sentido usual y no en la acepción precisa en que vengo empleando estos vocablos" (SE 426).

129 SE 426-427.

130 RXZ 295.

131 Cf. *supra*, nota 121.

132 Cf. RXZ 295.

133 SE 291.

134 SE 291.

135 SE 291.

136 Podríamos decir, recurriendo al concepto zubiriano de realidad: el pan, que es "de suyo" pan, no es "de suyo" pan-alimento; pero el pan-alimento es "de suyo" pan-alimento, o sea, es realmente pan-alimento, pan-alimento real.

137 Cf. X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid 1995[2] [= EDR] 219-225; IRE 47-74.

138 HD 57.

139 RTE 47.

140 Cf. RTE 47-48.

141 RTE 48.

142 Cf. RXZ 297.

143 Cf. DS 3121-3124.

144 RXZ 296.

145 Nuevamente Alluntis atribuye indebidamente a Zubiri el uso del verbo "asumir".

146 Cf. RXZ 296-297.

147 RXZ 297.

148 Cf. RXZ 299-300.

149 Si bien insiste: "Aunque, como lo razoné, la segunda sustantividad que Zubiri introduce en el pan como alimento no la reputo real" (RXZ 300).

150 Según santo Tomás, la transustanciación es una conversión en sentido propio o "formal", porque: 1° La sustancia del pan no es destruida, sino transmutada en la sustancia del cuerpo de Cristo; 2° La conversión actúa sólo sobre la sustancia del pan; el cuerpo de Cristo no es tocado por ella en modo alguno; 3° Entre el término *a quo* y el término *ad*

quem de la conversión hay un nexo intrínseco, ontológico. Según Suárez, la transustanciación es una conversión en sentido impropio o “equivalente”, porque: 1° La sustancia del pan es aniquilada; 2° El cuerpo de Cristo se hace presente por una acción “reproductiva” que le toca directamente; 3° Entre el término *a quo* y el término *ad quem* de la conversión hay un nexo extrínseco, lógico (cf. E. LAVAGNINO, *Eucaristia*, en AA. VV. *Enciclopedia cattolica*, Firenze 1950, vol. V, col. 766).

151 Cf. RXZ 300.

152 La cursiva es nuestra. Téngase en cuenta que para Aristóteles, considerados desde la sustancia a la que son “inherentes”, los accidentes “emergen” desde ella (cf. SE 125-126), de modo que “la sustancia es la raíz de donde emergen los accidentes. Apoyados en ella emergen y constituyen la parte más externa de la realidad” (PTC 380).

153 PTC 389.

154 Cf. RXZ 300.

155 RTE 41.

156 Cf. RTE 47-48.

157 PTC 377.

158 PTC 378.

159 Cf. PTC 373-379; 382-392.

160 PTC 376. Dice el Antonio González que probablemente Zubiri se refiere al libro de E. SCHILLEBEECKX, *Christus' tegenwoordigheid in de eucharistie*, Bilthoven 1967 (cf. PTC 376, nota 1).

161 PTC 377.

162 PTC 377.

163 PTC 378.

164 PTC 379.

165 PTC 386.

166 PTC 389.

167 PTC 391.

168 PTC 391.

169 PTC 392.

170 No es de extrañar, en efecto, que Alluntis se pregunte si en la conceptuación del hecho de la presencia real no ha quedado ya suficientemente claro el modo de esa presencia (cf. RXZ 301).

171 Cf. RTE 44.

172 Podremos comprender al final —pensamos nosotros—, que, en síntesis, la presencia eucarística de Cristo es “transactualización transustantivante” o “transustantivación por transactualización”. Son expresiones sinónimas. No nos parece, por tanto, que tenga razón Alluntis cuando dice que las tantas —e intrincadas— páginas que dedica Zubiri a este segundo punto parecen olvidar —si no contradecir— lo dicho en el primero (cf. RXZ 301). Vamos a ver que no es así.

173 Cf. RTE 49-52.

174 RTE 49.

175 RXZ 302.

176 RXZ 302.

177 Cf. RXZ 301.

178 RTE 50.

179 RXZ 302, nota 21.

180 IRE 145.

181 RTE 50. Alluntis duda de que este segundo ejemplo sea muy clarificador y propone otro: “Una persona, para hacerse presente aquí, ante mí, tendrá que venir, abrir la puerta, entrar... es decir, realizar una serie de actos que implican modificaciones —accidentales— que no permutan para nada su realidad” (RXZ 302). Como puede verse, se trata del primer ejemplo de Zubiri enriquecido en detalles. Pensamos de todos modos que el ejemplo del color verde (ejemplo de actualidad intelectiva, por cierto), tan caro a Zubiri, es muy clarificador de cara sobre todo a la afirmación enérgica de la “realidad” de las cualidades sensibles, en contra del subjetivismo moderno: cf. IRE 151.

182 RTE 50.

183 RTE 50.

184 Cf., por ejemplo, IL 350-355.

185 El propio Alluntis cita: cf. HD 174-176.

186 RXZ 304.

187 Cf. RXZ 303-304.

188 Señala Alluntis, de todos modos, que “posiblemente en el otro ejemplo referente a las modificaciones que trae Zubiri, la presencia del color verde ante mí que supone tantos cambios en mi percepción, no pueda decirse que el color está presente en su realidad (ni en la teoría “objetiva” zubiriana de las cualidades secundarias)” (RXZ 303).

189 Alluntis cita: X. ZUBIRI, *Respectividad de lo real*, "Realitas" III-IV, Madrid 1979, 32.

190 X. ZUBIRI, *Respectividad de lo real*, "Realitas" III-IV, Madrid 1979, 42.

191 RXZ 303.

192 Cf., por ejemplo, IRE 139-140; HD 26.

193 Cf. IRE 205.

194 RXZ 303.

195 Cf. HD 167.

196 Cf. HD 199-200.

197 RTE 50-51.

198 RTE 51.

199 Cf. IL 350.

200 RXZ 306.

201 Nos recuerda Alluntis que los tomistas hacen consistir la subsistencia o personalidad en un modo positivo, real, y que según ellos, por tanto, la naturaleza humana, al ser asumida por el Verbo, adquiere algo real; mientras que según Escoto la naturaleza humana no pierde nada positivo, porque considera que la subsistencia o personalidad consiste en la doble negación de dependencia actual y aptitudinal, aunque, por supuesto, queda enriquecida al ser asumida por el Verbo (cf. RXZ 306-307).

202 Cf. PTC 261-282.

203 PTC 275.

204 RTE 52.

205 Cf. HD 39-44.

206 HD 40.

207 HD 40.

208 RTE 52.

209 *A potiori*, se entiende.

210 RTE 52.

211 Cf. RXZ 305.

212 Cf. SH 60-63.

213 Cf. SH 49.

214 RTE 53.

215 RTE 53.

216 RTE 53.

217 Cf. RTE 53-55.

218 RTE 53.

219 RTE 53.

220 Aunque Zubiri nunca se entretiene a explicarlo, se entiende fácilmente que "actual" es lo que tiene actualidad, lo que está presente; "actualizarse" es hacerse actual, estar presente; "actualizar" es hacer actual; "actualización" es la acción de actualizarse o de actualizar; "actualizado" es lo hecho actual.

221 RTE 53.

222 Cf. RXZ 306.

223 RTE 53.

224 Cf. RXZ 301.

225 RTE 44.

226 RTE 53.

227 RTE 53.

228 IRE 140.

229 RTE 54.

230 Cf. RXZ 307.

231 PTC 386.

232 Cf. RXZ 307.

233 Cf. RXZ 307-308.

234 RXZ 307-308.

235 RTE 54.

236 Cf. RXZ 308.

237 Cf. PTC 386.

238 Zubiri recuerda que en el canon romano está dicho temática y expresamente: *accepit panem in sanctas ac venerabiles manus suas* (cf. PTC 386).

239 "Permítaseme la expresión", dice Zubiri (RTE 54).

240 RTE 54.

241 Cf. RXZ 308.

242 RXZ 308.

243 Cf. RTE 58.

244 RXZ 308.

245 RTE 55.

246 "Perdóneseme el verbo", dice Zubiri (RTE 55). Alluntis considera que el término "extensión" es un término sospechoso en filosofía y en toda ciencia (cf. RXZ 309).

247 En otras palabras, entendemos nosotros: el pan-alimento no pertenece a la nuda realidad del cuerpo de Cristo; tampoco Cristo, en su nuda realidad, es pan-alimento; lo que es modalmente idéntico al cuerpo de Cristo, por extensión, por modalización ulterior, es el pan-alimento como principio de actualidad de Cristo.

248 RTE 55.

249 Alluntis dice que frecuentemente las conceptuaciones del misterio resultan más mis-

teriosas que el mismo misterio (cf. RXZ 309).

250 RTE 55. Comenta Alluntis correctamente que, a su entender, Zubiri usa el término "significar" únicamente para designar la presencia sacramental en cuanto "sacramental", ya que todo sacramento se define en parte como "signo", y no porque esté pensando directamente en la transignificación de la que hablan algunos teólogos. "La transustantivación difiere fundamentalmente de la transignificación" (RXZ 309).

251 Cf. RXZ 308-309.

252 RXZ 308-309.

253 RXZ 308-309.

254 Cf. RTE 54.

255 PTC 390.

256 ZE 283, nota 67.

257 RTE 54.

258 RTE 55.

259 Cf. RTE 56.

260 Cf. RXZ 310.

261 RXZ 310.

262 RXZ 310.

263 RXZ 310.

264 Así nos dice Zubiri: "Esas notas de una cosa real son de dos tipos: unas se deben a la actuación de unas cosas sobre otras. Son las que llamo notas adventicias. Pero hay otras que no proceden de esta actuación sino que pertenecen a la cosa por lo que ésta es ya 'de suyo'. Son 'sus' notas. Por esta razón las llamo notas formales" (HD 20). Son notas formales tanto las constitutivas o esenciales como las meramente constitucionales, que se fundan en ellas (cf. HD 21-22).

265 Entendemos, por tanto, que la razón radical de la eucaristía es la presencia real de Cristo en ella. La razón formal de la eucaristía es, en cambio, comer y beber la realidad de Cristo presente en ella.

266 RTE 56.

267 Cf. PTC 364-366.

268 PTC 365.

269 Decía también Zubiri que, como son inseparables la dimensión de sacramento y la dimensión de sacrificio de la eucaristía, no puede haber ninguna misa sin una comunión. No todo el que asiste comulga, pero la comunión del sacerdote es una comunión hecha para todos. Y lo mismo: se puede comulgar sin asistir a la eucaristía, pero uno comulga de un pan consagrado en una eucaristía y, por tanto, esa comunión es el último acto de esa eucaristía.

270 PTC 391.

271 PTC 391.

272 Cf. RTE 56-57.

273 Cf. HD 65-67.

274 RTE 57.

275 Cf. RTE 57-59.

276 RTE 58.

277 RTE 58.

278 RTE 58.

279 RTE 59.

280 RXZ 312.

281 Cf. RXZ 312.

282 Cf. RTE 59.

283 Cf. PTC 351-396.

284 Cf. RTE 41.

285 RTE 59.

286 Cf. Dt 8,3; Mt 4,4.

287 Cf. Jn 6,53-54.

288 RTE 59.

289 TZ 394.

290 ZE 285.

291 TZ 400.

292 Cf TZ 400.

293 Cf. RTE 47.

294 RTE 47.

295 Cf. RTE 45.

296 El mismo Sayés nos dice: "El concepto dogmático de sustancia es sinónimo, en el uso mismo del Magisterio, de 'realidad fundamental'" (J. A. SAYÉS, *El misterio eucarístico*, Madrid 1986 [= ME], 237).

297 Es lo que afirma Alluntis desde la metafísica clásica: el pan en su realidad (sin más) es alimento (cf. RXZ 297).

298 Cf. TZ 400-401; ME 240.

299 Cf. ME 241-242.

300 Cf. ME 241.

301 Cf. ME 242: texto y nota 372.

302 Cf. RTE 41.

303 Cf. TZ 400.

304 El resto de su artículo lo dedica Sayés a exponer y criticar algunos puntos de la filosofía de Zubiri, en especial la inteligencia sentiente y la realidad como "de suyo", y en nota la justificación intelectiva de la existencia de Dios y la conceptuación del alma como "psique-de" (cf TZ 402-414). El tema, como es lógico, nos interesa mucho, pero rebasa el objeto de este trabajo. Lo dejamos para otra ocasión.

305 PTC 371.

306 RTE 42.

307 TZ 394.

308 HD 267-268.